المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

آفاق للنشر والتوزيع
AFAQ BOOKS



عقول عظيمة

ديفيد شيرمان

ترجمة: عزة مازن

1632

ألبير كامي

ديفيد شيرمان

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1632
- كامي
- ديفيد شيرمان
- عزة مازن
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب :
Camus
By: David Sherman

المركز القومى للترجمة
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة - ت : ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس : ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House، El Gezira، Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع
٧٥ ش القصر العيني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ٣٨١١ ٢٧٩٥ فاكس: ٤٦٣٣ ٢٧٩٥
75 QASR – ALAINI ST.، in Front of Dar Al-Hekma، - CAIRO – EGYPT
Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

ألبير كامي

تأليف: ديفيد شيرمان

ترجمة: عزة مازن

(من سلسلة بلاك ويل: "مفكرون عظماء")





2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ديفيد شيرمان.

كامي: تأليف : ديفيد شيرمان؛ ترجمة: عزة مازن،

ط1 المركز القومي للترجمة – 2011

288 ص، 24 سم.

1 – الأدباء ، القاهرة،

أ – مازن ؛ عزة (مترجم)

ب– العنوان

رقم الإيداع 20738 / 2010

الترقيم الدولي 3557 – 704 – 977 – 978

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

مقدمة

موقع كامي ومكانته

لست فيلسوفا لأني لا أومن بالعقل بما يكفي لأن أومن بالأنظمة. فما يروقني هو معرفة كيف يجب علينا أن نتصرف، وبتعبير أدق، كيف يتصرف المرء عندما لا يؤمن بالرب أو بالعقل.

لست وجوديا، مع أن الفلاسفة بالطبع مجبرون على التصنيف. حصلت على انطباعاتي الفلسفية الأولى من الإغريق، وليس من ألمانيا في القرن التاسع عشر والتي هي أساس الوجودية الفرنسية الحديثة.

لست على يقين أنني مفكر، أما فيما يتعلق بسائر الأشياء الأخرى، فأنا أؤيد الجناح اليساري رغما عني وعنه.

ألبير كامي[1]

بتلك البيانات المحملة بالإنكار، يتبرأ ألبير كامي حقيقة من كل سماته التقليدية. فإذا لم يكن كامي «فيلسوف العبث»، وأحد أعمدة الوجودية الفرنسية في فترة ما بعد الحرب، وبتعبير أعم، إذا لم يكن مفكرا يمثل الضمير الأخلاقي لجيله من وجوه شتى، فمن يكون؟ والأدهى من ذلك، كيف له، بعد رفض تلك السمات التي تبدو واضحة الانطباق عليه، أن يصنف نفسه كمؤيد للجناح اليساري، خاصة وقد هاجم الشيوعية السوفيتية وحركة التحرير القومية الجزائرية، ناهيك عن نفوره من المؤسسة الفكرية الفرنسية التابعة للجناح اليساري. هذا وتظل تلك الصفات تامة الانطباق على كامي، وإن كان انطباقاً محدودا. فهو فيلسوف في بعض جوانبه، وإن كان بالطبع ليس بالمعنى الاحترافي؛ وهو وجودي على أن نحدد بوضوح ما نقصده بهذا التعبير وما قصده هو به؛ وهو مفكر دون قيد أو شرط، بل هو حقيقة وبدقة ذلك النوع من المفكرين الذي يندثر

من عالمنا اليوم للأسف؛ وهو في النهاية يساري من أولئك الملتزمين غير النادمين على آرائهم المناهضة للنظم الشمولية التي ينظر إليها اليوم كجزء لا يتجزأ من أي موقف يساري جدير بهذا الوصف.

بالرغم من تمرس كامي في الفلسفة، فإن أروع أعماله هي رواياته، دون شك. ولكن المحك الأساسي، في رأي كامي، أنه لا توجد تباينات ثابتة جامدة بين الفلسفة والأدب الجيد. ففي كتابه **أسطورة سيزيف** **The Myth of Sisyphus**، وهو أحد عمليه الفلسفيين (العمل الآخر هو **المتمرد** **The Rebel**)، يعلن كامي أن «الروائيين العظماء فلاسفة عظماء» (MS، p. 101)، وفي عرضه لرواية جان بول سارتر الفلسفية **الغثيان** **Nausea** يضع كامي أساس التمييز بين الروايات الفلسفية: «ما الرواية إلا فلسفة تمت صياغتها في صور خيالية. وفي الرواية الجيدة تختفي الفلسفة في ثنايا الصور الخيالية. ولكن ما أن تنسكب الفلسفة متدفقة من الشخصيات والأحداث حتى تبرز ناتئة مثل السبابة الملتهبة وتفقد الحبكة مصداقيتها والرواية حياتها.» (LCE، p. 199). ومن ناحية أخرى، يرى كامي أنه مثلما تتدثر الفلسفة مختفية في ثنايا الصور الخيالية في الرواية الجيدة، التي هي في ذاتها صياغات لجوانب من تجاربنا، ومن ثم هي في النهاية تجسيد عيني لحياتنا، فإنه في الفلسفة الجيدة تتدثر الصور الخيالية الروائية مختفية في ثنايا التصورات الذهنية. ومن المدهش حينئذ أنه إذا انعكست جملة كامي عن علاقة الرواية بالفلسفة تصبح الجملة الناتجة عن علاقة الفلسفة بالصور الخيالية العينية المكونة للرواية جملة ربما أقرها هو إقراراً مماثلاً: «وما الفلسفة إلا رواية (صياغة عينية لتجارب حياتنا) تمت صياغتها في تصورات ذهنية. وفي الفلسفة الجيدة تتدثر الرواية (الصياغة العينية لتجارب حياتنا) مختفية في ثنايا التصورات الذهنية.» وإلى هنا تسير الأمور على ما يرام. ولكن لو انسكبت الفلسفة متدفقة من الشخصيات والأحداث في رواية تخلو من الحياة، فإنه في الفلسفة الخالية من الحياة تستمد شخصيات الرواية (أي الحياة) وأحداثها من التصورات الذهنية (بدلاً من أن تتجسد فيها): «ولكن ما أن تطغى الفلسفة على الرواية (الصياغة العينية لتجارب حياتنا) حتى تفقد التصورات الذهنية مصداقيتها والفلسفة حياتها.» ولذلك يستحسن كامي كتاب أرسطو **الأخلاق** **Ethics**، الذي هو «في جانب من جوانبه ليس سوى اعتراف شخصي طويل مبرهن بالأدلة العقلية. فأخيراً يعود

الفكر المجرد إلى جسده الملائم» (MS, pp.100-101).

يلمح ذلك إلى أن كامي كان يعمل على هوامش الفلسفة، محاولاً تأهيل رغبات البشر من لحم ودم، والتي ما هي إلا مستمدة من الفلسفة بحكم كونها نزوعاً قويا مفرطا نحو العقل المنظم. ويقع مسعاه هذا ضمن مسار التساؤلات الفلسفية عالية الشأن، وقد تكون بحق الدافع الباعث لأفضل ما في الفلسفة. لم يكن فريدريك نيتشة، بطل كامي الفلسفي، «يومن بالعقل بما يكفي للإيمان بنسق خاص»، ولكن قد ترى قلة من الفلاسفة أنه لم يكن فيلسوفاً على درجة متميزة. (بيد أنه من سوء الحظ أن هناك عددا غير قليل من الفلاسفة قد يؤكدون امتلاكه لنسق خاص، مما يفصح عن طبيعة هؤلاء الفلاسفة وعن المزاج الفلسفي السائد في عصرنا أكثر مما يفصح عن نيتشة) ،وكذلك أيضا فإن حركة ما بعد البنيوية الفرنسية، والتي دانت بالفضل لأسلافها من الوجوديين أكثر مما تكترث بالاعتراف به، اهتمت اهتماما كبيرا بالعقل المنظم، وغالباً ما تستخدم مصطلحات مثل «هوامش»، «تخوم» borders ، «حدود فاصلة» boundaries ، «فرجات» interstices إشارة إلى رغبتها في فتح الفلسفة على المجالات العقلية الأخرى. ومع ذلك يشي ادعاء كامي بأنه ليس فيلسوفاً بشيء من الحقيقة. ففي كل محاولة لتقديم «فلسفة عينية»، إما تعاني الفلسفة أو يتعرض العيني للمعاناة، وفق المقاربة المتبعة، ففي الشكل الأدبي وحده يمكن الإحاطة كلية باهتمامات كامي الفلسفية. وهو في ذلك يختلف عن نيتشة وفلاسفة ما بعد البنيوية، ممن ظلت تجاربهم في الشكل محصورة إلى حد ما داخل حدود الفلسفة، وهو أقرب نسباً إلى الروائي الفيلسوف فيودور دوستوفيسكي، الذي كتب مثله أيضاً عدداً من المقالات الفلسفية بالغة الأهمية. أضف إلى ذلك، وببساطة، أن بعض مجادلات كامي الفلسفية لم تكن على قدر كبير من الجودة، كما يرى بعض الفلاسفة في قناعة تامة لا يحتاجون معها إلى إيضاح. ومع ذلك، كما سأناقش هنا، فقد اهتم كامي في المقام الأول بوصف شعور حديث متناقض لا تقبل مواطن الحيرة فيه حلا منطقياً، واهتم في المقام الثاني بتحديد مدى استخدام العقل المحض الذي علينا أن نصل به إلى نتائج شديدة الاتساق مع الإنسانية الراسخة. وهو لم يهتم في الأساس بإقامة مناقشات جدلية بالغة الإحكام، وإن كان ذلك لا يصفح بحال عن مجادلاته الأكثر سوءاً. ولذلك فبينما اضطر إلى بيان بعض من أسوأ الأخطاء في مجادلات كامي، لن أعتمد عليها، إنما

سأعمل بدلاً من ذلك على أن أنفذ عميقاً إلى البديهات الفلسفية الدافعة إليها.

وإذا عرفنا أن «العبث» ، وهو أكثر المفاهيم التي ارتبطت بكامي في معظم الأحوال، ابتدعه في بادئ الأمر سورن كيركجارد Soren Kiierkegaard، أبو الوجودية، وأن كامي عرف على المستوى العام بأنه في قلب الحركة الوجودية الفرنسية، ومن هنا يصبح ادعاؤه الملح بأنه ليس وجودياً شيئاً غريباً. ومع ذلك رغم أن تبرأ كامي هذا يفتقر إلى الإقناع التام، فإنه قد يكون قابلاً للفهم. ففي حوار صحفي معه عام 1945، أكد كامي أن **أسطورة سيزيف The Myth of Sisyphus** موجهة ضد من يسمون بفلاسفة الوجودية» (LCE, p.345)، وهي كذلك في بعض جوانبها. ففي ذلك الوقت كان كامي ينظر إلى الفلسفة الوجودية على أنها مرادفة بوجه من الوجوه لبديلها الديني، والذي كان يرفضه رفضاً باتاً لأنه يحتوي على شكل من أشكال «الوثبات الإيمانية». ومن ثم بينما هاجم مباشرة فلاسفة وجوديين متدينين مثل كيركيجورد، وكارل ياسبرز Jaspers و ليو تيشستوف Chestov أشار إشارة سريعة إلى كتاب مارتن هيدجر **الوجود والزمان Being and Time** ولم يشر على الإطلاق إلى كتاب سارتر **الوجود والعدم Being and Nothingness**. والكتابان يحتلان مكانة بارزة بلا منازع في الفلسفة الوجودية، وليس من بينهما عمل ديني. ويبدو أنه من أجل هذا تحول كامي عن موقفه من مذهب الوجودية بعد ذلك، رافضاً المسمى لأسباب مشابهة لتلك التي أنكر من أجلها كونه فيلسوفاً. فكل من هيدجر وسارتر يهتم كلاهما، وإن اختلف أسلوب المقاربة لدى كل منهما، «بالأنطولوجيا»، وهي منهجة الوجود أو تصنيفه (أي تناول أبنية الوجود الأساسية)، وكما رأينا، فإن كامي يعارض منهجة الفكر. وأخيراً، ومن منظور شخصي، فإن كامي لديه سبب معقول لنبذ المصطلح. فكان سارتر هو من أشاع مذهب الوجودية، ومن ثم يتحتم كي يتصف المرء بكونه وجودياً أن يذوب في مدار سارتر، وذلك ما ناهضه كامي. وحقيقة فحتى سارتر نفسه ناهض مصطلح الوجودية، مجادلا في ذلك بأن أي مذهبية من شأنها تصنيف المفكرين تصنيفاً ثابتاً ووضعهم في عبوات مرتبة لبيعهم في الأسواق مثل قطع الصابون.

بيد أنه في حال استيفاء كافة الشروط، تصبح مقولة كون كامي وجودياً مقولة صحيحة. فمثله مثل هيدجر وسارتر، تأثر كامي بادموند هوسلر Edmond Husserl حيث تهدف

المنهجية الفلسفية philosophical methodology والظاهرية phenomenology عند كل منهما إلى العودة إلى الأشياء في ذاتها «things themselves» ويعني بها الأشياء كما نعرفها مباشرة. ومع ذلك، وكما سيتضح فيما يلي، ففي كتابه **أسطورة سيزيف** يهاجم كامي هوسلر لاستهدافه الوصول إلى الجواهر الزمانية الإضافية «extra-temporal essences» لموضوعات التجربة، ولكن ذلك الهجوم مما يتفق معه هيدجر وسارتر. فنظراً لتمرسه في العلم يعد هوسلر أحد المهتمين بالإبستمولوجيا (أي أحد أولئك المهمومين بالوصول إلى الأصول الجوهرية للمعرفة لدينا)، بينما هيدجر وسارتر وكامي فلاسفة وجوديون، أي أنهم مهمومون بالأصول الجوهرية لسبل وجودنا في العالم، وليس بالأصول الجوهرية للمعرفة لدينا. وبهذا المفهوم يكونون جميعاً ظاهريين وجوديين existential phenomenologists. ومع ذلك، وعلى غير هيدجر وسارتر اللذين أسسا ما أسمياه الأنطولوجية الفينومينولوجية (الظاهرية) phenomenological ontology، فقد ظل كامي متشبثاً بالتجربة العينية ذاتها رافضاً وضعها في نسق محدد. وبتعبير آخر فهو فينومينولوجي وجودي تجرد من نوع الأدوات النظرية التي انجذب إليها كل من هيدجر وسارتر. ومن ثم فبسبب رغبته في التشبث بالتجربة العينية فإن جانباً كبيراً من أفضل ما في فلسفة كامي موجود في أعماله الأدبية، على حين تتعثر أحيانا أعماله الفلسفية المجردة. وذلك لأن كامي عندما يحلق بعقله الفلسفي بعيداً يزيف التجارب التي ألهمته، ولكن ذلك التقلب المتعلق بالعقل الفلسفي لا يقوض على الإطلاق طبيعة اهتماماته ذات الأصول الوجودية.

وهجوم كامي على الشيوعية السوفيتية وحركة التحرر القومية الجزائرية لا يبطل زعمه أنه يساري، ولكنه يعكس بشدة كيف يؤثر تشابك الجزئيات التاريخية والشخصية العارضة وتداخلها على المواقف التي يتبناها الفرد وما تتسم به هذه المواقف حينئذ. وعلى وجه الخصوص فبعد ما كشفه نيكيتا خروشف Nikata Khrushchev عن الحياة في عهد ستالين، أصبح ينظر إلى «الشيوعية السوفيتية» على أنها تزيد قليلاً على «رأسمالية الدولة»، وهو نظام يعكس بوجوه شتى البنى الطبقية المتجمدة في الدول الرأسمالية الغربية (وإن كان لا سبيل إلى إنكار أنها في العموم كانت تقل عنها في الحريات المدنية وتزيد عليها في مدى اتساع شبكة الأمان الاجتماعي.) ونتيجة لذلك فقد تغير ذات المفهوم لما

يشكل الشخص اليساري، وعلى كل فقد أصبح من المؤكد ألا يضطر المرء إلى الإحجام عن مهاجمة الاتحاد السوفيتي لإثبات حسن نواياه اليسارية. ففي الواقع كان اليساريون المعارضون للرأسمالية الغربية، من أمثال فلاسفة مدرسة فرانكفورت، يفعلون ذلك أحياناً. ويأتي موقف كامي من حركة التحرر القومية الجزائرية يشي بشيء من القسوة يصعب معها تماشيه مع إعلان تبنيه للمذهب اليساري، بيد أنه لابد من أن نؤكد أن كامي لم يحجم أبداً عن مهاجمة ممارسات الجور الفاحش للحكم الاستعماري الفرنسي، حتى لو كان يعتقد اعتقاداً مطلقاً في ضرورة أن تظل الجزائر مرتبطة بفرنسا. فمن حيث إنه pied-noir (فرنسي جزائري) يشق عليه أن يتبنى موقفاً من شأنه أن يؤدي إلى ترحيل أسرته من الجزائر، ذلك البلد الوحيد الذي يعرفونه، أما النظام الإقطاعي الذي دعا إليه فيقوم على مبادئ ديمقراطية. وعلى كل حال، فحتى إذا لم نتفق مع موقف كامي الخاص من الحرب الجزائرية، فلا يمكن إنكار التزاماته اليسارية، التي كان منها التزام صارم بالطبقات العاملة التي كانت تنحو نحو النقابية الفوضوية anarcho-syndicalism ، وإن لم ترد تلك الالتزامات وروداً منظماً في نهجه السياسي.

وخلاصة القول أن كامي كان واحداً من رواد الفكر في عصره، روائي وجودي عظيم رفض التخلي عما اكتسبه ليعبر عن رؤية أخلاقية سامية في عصور ارتفعت فيها الاستقطابات السياسية. وبمقتضى ذلك الموقف صار عاجزاً عن العثور على المقومات الأساسية التي تمكنه من أن يفي بمتطلبات أي دائرة سياسية، ومن ثم هاجمته كل الدوائر السياسية تقريباً. وحسبما يقول ثيودور أدورنو Theodor Adorno ، فيلسوق مدرسة فرانكفورت الذي رفض أيضاً (هو وهيربرت ماركوزيه Herbert Marcuse وماكس هوركهيمر Max Horkheimer) مساندة الأسلوب السوفيتي في الشيوعية أو الأسلوب الأمريكي في الرأسمالية: «لا يمكن أن يحيا المرء حياة معوجة على نحو مستقيم»[2]، وهي حقيقة تظهر جلية في تفاصيل حياة كامي المتنازعة (على المستويين العام والخاص). ومع ذلك، وحسبما يؤكد أدورنو أيضاً (دون أن يحمل ذلك تناقضاً)، فإن الإنسان الحر هو ذلك الذي يرفض أن ينحني للبنى القهرية ذات الخيارات السيئة، بل ينقد الظروف التي أنتجتها تلك البنى القهرية بغية تغيرها[3]، وكان ذلك يقيناً رأي كامي. فبشهادته على ما ساد عصره من عنف مؤثراً ذلك على أن يدع التزاماته الإنسانية قدم كامي

نموذجاً يحتذى للعديد من المفكرين ممن يأبون تزييف تجاربهم الأخلاقية باسم ما هو «أسمى». وتلك الفكرة أوضحها فيلسوف على قدر كبير من القوة والصرامة هو بيرنارد وليامز Bernard Williams في كتابه **الحقيقة والصدق Truth and Truthfulness**. فبعد أن أعلن أن الناس إنما يولون المثقف ثقتهم «إذا استطاعوا احترام أسلوب الكاتب في التعامل مع حقائق الحياة اليومية» يدافع وليامز عن كامي ضد سارتر، بل ضد اليسار الفرنسي بوجه عام، الذي نظر إليه باحتقار وذلك لما رأوا فيه من «نزعة إنسانية حمقاء، ونزعة أخلاقية ذاتية، وعجز في ميدان الفلسفة». «قد يكون كامي أقل من سارتر حرفية في ميدان الفلسفة، ولكن لا يظهر على الإطلاق أنه أسوأ منه. فالحقيقة المؤكدة أنه يفوقه أمانة وصدقاً، وفي تلك الحقيقة يكمن سلطانه كمفكر.»[4]

وفيما يلي سأتناول بالبحث أعمال كامي من منظور «أمانة المثقف» تلك، والتي تفصح عن نفسها في رفضه تزييف ما أسماه وليامز «حقائق الحياة اليومية» everyday truths أو ما قد نطلق عليه «حقائق» التجربة الفردية تحسباً لمزيد من الدقة. ويمكن فهم هذا الرفض على مستويين (على الأقل). فعلى المستوى الأول، بوجه عام، تعكس الصور الظاهراتية phenomenological portraits في العمل الأدبي الإغواءات الوجودية لوعي حديث مثقل an overwhelmed modern consciousness، بينما تعكس الأعمال الفلسفية السياسية جهود الوعي الملتزم أخلاقياً للتعامل مع عالم حديث يبدو عاجزاً عن إشباع البواعث الأخلاقية. وبتعبير أدق: تضم أعمال كامي الأدبية مجموعة كبيرة من الشخصيات التي تمثل استجابات خاصة «لمعضلة الحياة الحديثة» modern predicament والتي هي في أصلها الفلسفي تجربة العبث «the absurd»، وما يقوم به كامي بمهارة هو أن يجعل تلك الشخصيات تعمل من خلال المنطق الكامن لهذه الاستجابات الوجودية، أو ما يمكن أن نسميه، على حد قول هيجل: «أشكال الوعي»«forms of consciousness». فسواء كنا نتناول ميرسولت Meursault بطل روايته **الغريب The Stranger** الذي يسعى لأن يقتحم الحياة في براءة وينتهي به الأمر لأن يلقى المصائب والمحن في حياته، أو كلامنس، بطل رواية **السقوط The Fall** الذي قصد في استخفاف لأن يعتلي عرش القضاء المنزه وانتهى أمره لأن يصبح لاعباً قهرياً بلا حياة، يتكشف لنا منطق اثنين من الإغواءات الحديثة في أشد حالهما تطرفاً. ومن ثم

ليس الأمر أن هذه الشخصيات نفسها فرسان للحق، بل إنها تعكس بصدق الإغواءات الوجودية للحياة اليومية، ولكن في أنقى صورها، ويوظفها كامي لاستخلاص المعاني المتضمنة في تلك الإغواءات. وعلى نحو آخر إذا كانت تجربة «العبث» تكمن فيما نتبعه من طرائق فوضوية للوجود على المستويين الفردي والجمعي، فإن أعمال كامي الفلسفية السياسية تعكس سعيه لأن يستخلص من «العبث» مضامين أكثر توكيداً للحياة لا أن يستسلم لمنطقها الأكثر سطحية. ويجادل كامي بأن «إدراك عبثية الحياة لا يمكن أن يكون نهاية، إنما هو بداية»، أما ما يجب أن نمعن فيه الفكر فهو «نتائج وقواعد الفعل المستخلص منها.» (LCE, pp.201-2). ومع ما يظهر، من أن «العبث»،كما يوضح كامي، يروق لرابطي الجأش من الغزاة والغاوين، فإن ما يتطلبه بحق هو الخلق، و هو في جوهره خلق للذات، وهو ما يتناقض تناقضاً مطلقاً مع تكرار نوبات القهر في كل من سلسلة الإغواء والغزو، ناهيك عن تقلبات السياسات الشمولية. وحقيقة فإن الشرط الجوهري لخلق الذات عند كامي هو ضرورة أخلاقية لا تقبل التفاوض، وهي مع ذلك لا تتضافر تماماً مع الأخلاقيات البورجوازية التقليدية، والتي تعد بعض ظواهرها جزءاً لا يتجزأ من الاستجابة الفوضوية للعبث التي نذر كامي نفسه لمناهضتها.

سواء تناولناها من منظور أدبي أو فلسفي سياسي فإن أعمال كامي تعكس حساً وجودياً لازال صداه يتردد لدينا «نحن ما بعد الحداثيين»، ولكنه يرجع صدى أساليب لا يتيسر للخطاب الفلسفي التقاطها، مما يؤدي إلى المستوى الثاني الذي قد نفهم عنده رفض كامي تزييف حقائق «truths» التجربة الفردية. ومن ثم، بينما جادل عديد من فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين في العصر الحالي من أجل إدخال بعض التغيرات على القول بأنه من أجل استحضار التجربة الحسية الخاصة والعينية الفردية، لابد من أن نكف عن إفساد «الغيرية» «otherness»(من حيث التصورات العقلية) في موضوعات تجربتنا، تفقد مقارباتهم النظرية (ناهيك عن المقاربات النسقية) كلا من الموضوع والتجربة في صيرورتها. فتعبيرات مثل «المخالفة» difference (عند دريدا Derida) و«مخالف» differend (عند ليوتارد Lyotard) ناهيك عن الأبحاث المتعلقة بعلم الوجود (ontological) التي تتناول العلاقة بين التكرار والاختلاف (عند ديليوزيه Deleuze) كلها لا تحقق مزيداً من الاقتراب سواء من موضوعات التجربة العينية،

أو التجربة المطلوبة ذاتها. وعلى النقيض يبدأ كامي من منظور التجربة المحسوسة، الخاصة العينية والذاتية (أي من منظور فينومينولوجي) مستخلصاً مضامينها ورافضاً التنازل عنها لأجل صرامة الفلسفة أو ضرورات السياسة. وبتعبير آخر ففكره يبدأ من الإفراط التجريبي experiential excess الذي يتجاوز حدود الفلسفة، ولذلك أعلن كامي قبيل وفاته بفترة قصيرة أن الجانب المغفول عنه في أعماله هو في معظمه «الجزء المبهم، ذلك الجزء الفطري في داخلي الذي يحركني دون وعي مني. ويصب النقاد الفرنسيون جل اهتمامهم على الأفكار.»[5] بيد أن ذلك يضعنا أمام مشكلة أكثر صعوبة: فما هو تلقائي فطري فينا تحركه المثل الأخلاقية العليا وتخضعه لمتطلباتها، والتي تحتاج منا في الغالب أن نتخلى عن التجربة الحسية الخاصة العينية والذاتية. وبتعبير آخر كيف يمكن لكامي أن يكون مناصراً لكل من «التجربة المعيشة» و«الضرورة الأخلاقية»، وهما أمران يبدو كل منهما يتصارع مع الآخر. والإجابة التمهيدية، التي سنستخلصها في ثنايا هذا الكتاب (وخاصة في الفصول التي تتناول التداخل بين الفلسفة والسياسة «philosophical-political chapters») أن هناك علاقه معقدة بين التجربة المعيشة والضرورة الأخلاقية، وأنه من أبرز ملامح نفاذ البصيرة عند كامي إدراكه للطبيعة الثنائية (أو «الجدلية» كما يسميها بعض الفلاسفة) لتلك العلاقة. وبتعبير آخر فقد أدرك كامي أنه يمكن توظيف الاستدلال الأخلاقي القياسي syllogistic moral reasoning المجرد من التجربة العينية المعيشة، لتبرير العنف السياسي، على الأقل من حيث قدرته على بعث الرعب بنفس القدر مثل التجربة المعيشة التي لا تصل إلى مستوى الاستدلال الأخلاقي.

ويتطابق هذان المستويان، تطابقاً عشوائياً على الأقل، مع ما يطلق عليه فلاسفة الأخلاق «الأخلاق المعيارية normative ethics» و«ما وراء الأخلاق meta- ethics» على التوالي. وبصفة عامة، تتناول الأخلاق المعيارية المبادئ والقوانين التي يجب أن تحكم حياتنا (أي تقدير الخير والشر فيما يتعلق بالمبادئ والقوانين، التي تقرر بدورها مدى الصواب والخطأ في أفعالنا) ويتناول ما وراء الأخلاق الموقف العام للمشروع الأخلاقي ذاته (أي طبيعته الأساسية، وقابليته للبقاء، وفي النهاية ما إذا كان يمكن تبريره). تبدو لي هذه المقاربة على صواب، وذلك لأنه ما من أحد يملك فكاكاً من تأثير

القوة الأخلاقية لأعمال كامي، سواء كانت أدبية أو فلسفية سياسية -philosophical political ولهذا السبب (ناهيك عن مجرد حقيقة أنه روائي عظيم) فهو ضمن سلسلة «مفكرون عظماء» الصادرة عن بلاك ويل للنشر. ومع ذلك، وكما أكدنا منذ قليل، فكامي ليس فيلسوفاً محترفاً وهو بالأحرى ليس واضعاً للأنساق، بل حتى التزاماته التي تثير قضايا فلسفية حاسمة فهي إنما تفعل ذلك من هوامش المشروع الفلسفي. فإذا كان كامي يحاول البحث عن أسس الأخلاق الفينومينولوجية ومضمونها، فلا يجب أن نتوقع عرضاً أخلاقيا منظماً، وحقيقة لن ينبثق شيء من هذا . فأن نضفي نسقاً على التزامات كامي بغية جعله متسقاً، ومن ثم فيلسوفاً «محترماً»، لا يعني تشويه فكره وتحريفه فحسب، بل الأدهى أنه يغتال أهم ما فيه. فإذا كان علينا مناهضة الدافع لأن نضفي طابعاً نسقياً على التزامات كامي النظرية، كان علينا أيضاً مقاومة الدافع لإخضاعها للدراسة النفسية (كما جنح إلى ذلك بعض النقاد، خاصة في إطار الخلاف بين سارتر وكامي). قد تكون الحقيقة الواقعة أن «الفلسفة برمتها أمر شخصي»، حسبما أكد نيتشة في عبارته الشهيرة، ولكن أن نلقي الفلسفة عن كاهلنا ببساطة دون تحليل كنهها، حتى لو تعلق الأمر بكيفية ارتباطها الوثيق بالحياة التي أوجدتها فهو إفساد للفكر ذاته دون داع.

وحيث إنني مهتم في المقام الأول بأفكار كامي، فسيأتي هذا الكتاب مبوباً وفق اتجاهات المفاهيم الذهنية وليس وفق ترتيبها الزمني (وإن كان كلُ من الترتيب الذهني والزمني يشتركان معاً في معظم الأحوال). و لهذا فبعد فصل تمهيدي عن حياة كامي، سيركز الفصل الثاني (وعنوانه: «العبث» The Absurd) اهتمامه على **أسطورة سيزيف**. فرغم أن **أسطورة سيزيف** نشرت بعد **الغريب** بوقت قصير، فإن عرضها لمفهوم العبث يضع الأساس الفلسفي لكل ما تلاها. وفي الفصل الثالث (وعنوانه: «الحياة») سأتناول بالبحث العملين الآخرين اللذين يكونان ما أطلق عليه كامي «دورة» العبث وهما **الغريب** **The Stranger** و**كاليجولا** **Caligula** وفي الفصل الرابع (وعنوانه: «الإزدراء» «Scorn») سأخرج مرة أخرى عن الترتيب الزمني لنشر أعمال كامي (ولكنه سيكون خروجاً أكثر عنفاً هذه المرة) وذلك ببحث روايته **السقوط** **The Fall** . ويقوم إتباع هذا المنهج في سير البحث على المبررات الآتية: ففي نهاية **أسطورة سيزيف** يطرح كامي أسلوبين لتناول العبث « فبوسع المرء إما أن يلقي بنفسه كلية في مواجهة الحياة أو أن

يتعالى عليها ويغلبها بالإزدراء »، وبالتتبع المباشر لعرض كامي الفلسفي للعبث مع طرح أمثلته النموذجية لهاتين المغامرتين يسعني طرح شرح أوفى لذلك المفهوم. وفي الفصل الخامس (وعنوانه: «التضامن» Solidarity) سأناقش رواية **الطاعون** **The Plague** ، والتي، حسبما يؤكد كامي، تمثل الانتقال في فكره من الثورة المنفردة solitary revolt إلى التضامن. رغم أن كامي هنا انتقل إلى الجانب السياسي، وذلك بفحص مفهوم التضامن في إطار استعارة طبيعية تمثل في الأساس شراً مطلقاً (مثل النازية)، فإنه يتجنب القضايا السياسية المعقدة. وبهذا المفهوم تعكس رواية **الطاعون** بحق استجابة جمعية لمشكلة العبث، وذلك رغم أنها تعد جزءاً من الدورة الثانية للثورة عند كامي. وفي الفصل السادس (وعنوانه «التمرد» Rebellion) سأتناول ما قد يطلق عليه ببساطة «فلسفات كامي الأخلاقية والسياسية»، وذلك ببحث كتابه **المتمرد** **The Rebel** (وإلى حد ما مسرحيتيه **حالة حصار** **State of Siege** و **العادلون** **The Just**) حيث يبحث الأساس الأخلاقي للانخراط في العمل السياسي وأوجه القصور والإخفاق للمعتقدات السياسية التي تحركها الغائية. وفي الفصل السابع (وعنوانه: «سياسة الواقع العملي» Realpolitik) سأتناول علاقة كامي بسياسة الواقع العملي، كما تتجلى في قطيعته مع سارتر على المستوى العام بسبب كتابه **المتمرد** وفي مواقفه من الحرب الباردة والحرب الجزائرية. وفي النهاية وفي الفصل الثامن (وعنوانه: «المنفى والبعث» (Exile and Rebirth) سأتناول بالدرس كتاب **المنفى والمملكة** **Exile and the Kingdom** ، وهي مجموعة من القصص القصيرة تستكشف أنماط حيرة الوعي الحديث بينما يزج به ليجابه وحده العالم المدنس، كما سأتناول أيضاً كتابه **الإنسان الأول** **The first Man**، وهي رواية سيرة ذاتية كان كامي يأمل أن تحقق شيئاً من البعث الفني، إلا أنها لم تكن قد اكتملت وقت أن وافته المنية.

الهوامش :

(1) Oliver Todd, **Albert Camus: A Life**, trans. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1997), pp. 408, 379, and 408, respectively.

(2) Theodor W. Adorno, **Minima Moralia**, trans. E. F. N. Jephcott (New York: Verso, 1974, p. 39).

(3)Theodor W. Adorno, **Negative Dialectics**, trans. E. B. Ashton (New York: Continuum, 1992), p.226.

(4) Bernard Williams, **Truth and Truthfulness**, (Princeton: Princeton University, 2002), pp.11-12.

(5) Todd, Albert Camus, p. x.

الفصل الأول

حياة كامي

«السحر وسيلة لنزع الإجابة بالموافقة دون حاجة إلى طرح سؤال واضح» (F, p.56)، هكذا يعلن جين بابتيست كلامنس Jean-Baptiste Clamence، أحد أروع أبطال كامي الذي يطلق على نفسه «القاضي التائب» في روايته **السقوط The Fall**. وقد كان كامي نفسه يمتلك ذلك السحر. فهو رجل وسيم ، وحيث إنه ربما يصدق عليه الوصف بأنه صورة طبق الأصل من (الممثل الأمريكي) همفري بوجارت Humphrey Bogart بل تفوقه جمالاً، كانت حياته تجسيداً لدور «الوجودي» «the existentialist، وفي مناح عدة كان خير تجسيد لما عرف به المثقف في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية. فعلى غير كثير من عظماء المفكرين، ممن تنحدر حيواتهم الخاصة في قيمتها لتصبح مجرد هوامش طويلة (أو ربما ليست بالغة الطول)، فقد عاش كامي حياة رائعة، معقدة يسمها الصراع إلى أقصى حد. وكما هو الحال مع شتى البشر من ذوي الثقافة الرفيعة، لم يكن كامي ليتمتع بخليط من الصفات المثيرة المتميزة فحسب، إنما غالباً ما كانت تتشابك وتتداخل معاً جوانب القوة والضعف المكونة لتلك الصفات. وحسبما أصاب وصفه بعد وفاته بفترة قصيرة بأنه «الوريث الحالي لتلك السلسلة الطويلة لفلاسفة الأخلاق الفرنسيين، الذين تشكل أعمالهم ما هو أكثر أصالة في الأدب الفرنسي»[1] ربما كان كامي ممن يؤمنون بصواب آرائهم في صلف مقيت. وحيث يصدق عليه أيضاً ما وصف به من ميل إلى الانهماك في الملذات الحسية سعياً لاستخلاص لحظة سعادة من عالم يخلو منها تماماً، كان كامي متعدد العلاقات النسائية مما يسبب التعاسة لمن حوله وخاصة زوجته. وحيث يصدق عليه الوصف أيضاً بالتزامه على الجانبين الشخصي والسياسي، ربما كان كامي مترفعاً غير مبال. ومع ذلك فقد كان بوجه عام رجلاً مهذباً يثير الإعجاب، يتمتع في معظم الأحوال بالدفء وحس الفكاهة واهتمام بما يصيب غيره من البشر لا

سيما ممن جانبهم الحظ. ومما لا شك فيه أنه لم يكن ذلك الشخص حلو المعشر bon homme (ويعني حرفياً الفتى الطيب الصالح «good guy» كما يشير إليه استهجاناً تعبير «الإنسان الملتزم أخلاقياً» «moral man» في معناه التقليدي الضيق) الذي إنما يرجع لطفه إلى افتقاره المطلق للصفات المثيرة التي قد تهدد الآخرين.

ولد كامي في السابع من نوفمر عام 1913 في حي «موندوفي» بالجزائر، والتي كانت آنذاك مستعمرة فرنسية. وكانت أسرته مما يطلق عليهم pieds-noirs، وهو مصطلح يدل على أنهم من سلالة فرنسية رغم ميلادهم في الجزائر. كان والده لوسيان Lucien، يعمل أمين مخزن في شركة للخمور، وجنده الجيش الفرنسي عام 1914 حيث لقى مصرعه في وقت لاحق من العام نفسه في معركة «مارن» ، وهي واحدة من أشد معارك الحرب العالمية الأولى ضراوة. وكانت والدته كاثرين سينتي Catherine Sintes وهي عاملة نظافة من أصل إسباني أمية نصف صماء. نشأ كامي في شقة صغيرة من ثلاث حجرات في بلدة بيلكور Belcourt ، لا يتقاسمها مع والدته وشقيقه الأكبر لوسيان فقط، إنما أيضاً مع عمه الأخرس إيتينيه Etienne وجدته لأمه مدام سينتي التي ورد عنها أنها كانت تسيطر على الأسرة سيطرة استبدادية. ورغم أن البلدة كان يسكنها أناس من ال pieds-noirs فقراء ينتمون للطبقة العاملة التي صنعتها البلدة، وآخرون من سلالات أوروبية (معظمها إسبانية وإيطالية) إلى جانب العرب بالطبع لم تعدم بيلكور شيئاً من السحر والجمال الأخاذ، خاصة مناخها الغارق في دفء الشمس وقربها من الشاطئ، مما يسر على كامي ممارسة حبه الذي دام حياته لكرة القدم والسباحة. وكما كتب بعد ذلك في مقال له بعنوان «العودة إلى تيباسا» إنه بفضل نشأته في تلك البقعة من العالم وليس في الشمال الأوروبي الغائم البارد الرطب، أصبح يدرك قيمة أنه «في داخلي صيف لاّ يقهر» (LCE, p.169). وفي جزء ليس بصغير من أعماله تظهر تلك المشاعر المرهفة الخاصة بسكان البحر المتوسط «Mediterranean sensibility» يبثها كامي عن وعي تام منه.

وفي سنوات الدراسة أبدى كامي تفوقاً وتميزاً، وقد تأثر في البداية بلويس جيرمان Louis Germain الذي أدرك قدراته. وبرعاية جيرمان الأكاديمية حصل كامي على منحة دراسية كاملة في مدرسة عليا رفيعة المستوى تقع في مدينة الجزائر العاصمة والقريبة من بلدته، وبذلك أتيح له استكمال نوع من التعليم لم تكن أسرته بقادرة على تحمل نفقاته

بسبيل آخر. وفي عام 1930، وبينما كان لايزال طالباً بالمدرسة العليا، أصيب بداء الدرن، وهو مرض من شأنه أن يعيش بابتلائه سائر حياته، فاضطر إلى ترك المدرسة فترة طويلة من العام. وكي يتحاشى نقل العدوى إلى أخيه، الذي كان مضطراً إلى مشاركته الفراش، بدأ كامي في العيش في بيت خالته أنطونيتا وعمه جوستاف أكولت. ونظراً لامتلاكها محلا للجزارة كانت أسرة أكولت ميسورة بعض الشيء، وكان جوستاف على قدر من الثقافة فكان يشرك ابن أخيه في محادثات طويلة حول الأدب والسياسة. وعرفت أسرة أكولت كامي أن في الحياة ممكنات أخرى تتجاوز شظف العيش الذي عرفه، مما أوجد في نفسه لامبالاة قدرية لم يتجاوزها أبداً. وعند عودته إلى المدرسة العليا، تأثر كامي تأثراً كبيراً بأستاذه في الفلسفة جين جرينير Jean Grenier، الذي كان نجماً يسطع في الدوائر الأدبية بعد نشر كتابه **الجزر Islands**، كما تأثر أيضاً بصديقه ذائع الصيت أندريه مالرو Andre Malraux الذي أعجب كامي أيما إعجاب بكتابه بالغ الأثر **قدر الإنسان Man's Fate**. في ذلك الوقت كان كامي في بداية استجلائه للالتزامات الفلسفية التي سيبقى عليها إلى حد كبير سائر حياته. وعلى غير كثير من المفكرين الفرنسيين ، الذين استوحوا فلسفاتهم من هوسلر Husserl وهيدجر Heidgger وبدرجة أقل من كارل ياسبر Karl Jasper، لم يوجه كامي اهتمامه إلى الفلسفة الألمانية إنما اتجه إلى الإغريق القدماء. والاستثناء الواضح الوحيد في عدم اكتراث كامي بالفلسفة الألمانية كان نيتشة الذي تمرس في البداية كفقيه لغوي philologist وولع بالإغريق القدماء، وخاصة بفلسفة الجمال لديهم، والتي انجذب إليها كامي انجذاباً شديداً.

في عام 1932، قابل كامي سيمون هاي والتي كانت مدمنة للمورفين، وتزوجها في عام 1934، بعد عام واحد من التحاقه بجامعة الجزائر لدراسة الفلسفة. وبينما كان يدرس في جامعة الجزائر حيث كان جرينير يقوم بالتدريس في قسم الفلسفة بها آنذاك، لم يعمل كامي في أعمال وقتية متفرقة فحسب، بل اتسع وقته أيضاً للمشاركة في أنشطة سياسية وأدبية. ورغم أنه رأى في العقيدة الشيوعية ما يزيد قليلاً على دين دنيوي، التحق كامي بالحزب الشيوعي، لما وجد فيه من التزام بتحسين الأحوال المعيشية للطبقات العاملة ورفع القمع السياسي عن السكان الأصليين من العرب. وحيث إن كامي كان مثقفاً يشق طريقه سريعاً نحو الصعود، انصبت مهامه في معظمها على المناحي الثقافية،

فكان يحاضر ويدير مسرحاً شعبياً لصالح الحزب هو مسرح «ثياتر دو ترافال» Theatre du Travail وفي ذلك الوقت بدأ كامي أيضاً العمل في كتابه الأول، الذي تضمن خمس مقالات قصيرة تتناول تجارب من طفولته. وبعد عامين نشر الكتاب الذي ترجم أولاً بعنوان **الخطأ والصواب The Wrong Side and the Right Side** ثم بعنوان **بين بين Betwixt and Between** على التوالي. وفي عام 1936 أكمل كامي دراسته في جامعة الجزائر بأن ناقش بنجاح أطروحته «الميتافيزيقا المسيحية والأفلاطونية الجديدة: بلوتينوس وسانت أوجستين» «:Christian Metaphysics and Neoplatonism Plotinus and St Augustine»، وفي وقت لاحق من ذلك العام انفصل عن زوجته التي كانت حالتها تتدهور سريعاً بسبب إدمانها للمورفين. وفي العام التالي انفصل عن الحزب الشيوعي، وأسس شركته المسرحية المستقلة، Theatre de Equipe، وبدأ العمل في رواية قصيرة بعنوان **الموت السعيد A Happy Death**، والتي اختار ألا ينشرها. تدور الرواية حول شخصية تدعى ميرسولت Mersault، يقتل ثرياً مقعداً للحصول على المال الذي يظن أنه يحتاجه ليحيا حياة حافلة، وبذلك تصبح تلك الرواية من شتى جوانبها تدريباً على روايته الكلاسيكية **الغريب The Stranger**.

مع أنه كانت تنتابه مشاعر متضاربة تجاه الحزب الشيوعي أثناء ارتباطه به، إلا أن ممارسات كامي السياسية كانت تتجه اتجاهاً حاسماً نحو اليسار، وتتسم بدعم ثابت راسخ للطبقات العاملة ومناهضة لا تقل عزماً وثباتاً للنزعة الاستعمارية الجائرة، وخاصة الفاشية. وكان كامي في السابق منخرطاً بعض الشيء في جماعة مناهضة للفاشية تدعى حركة بليل بأمستردام the Amsterdam-pleyel movement، وفي خريف عام 1938، ومع تأصل جذور الفاشية في إسبانيا وألمانيا (والتلويح بانتشارها في بلاد أخرى)، عمل كامي محرراً وصحفياً في جريدة «الجزائر جمهورية» Alger Republicain، وكانت صحيفة جديدة تتعاطف مع الطبقات العاملة وتكرس نفسها لمناهضة الفاشية. حصل كامي على عمله عن طريق رئيس تحرير الجريدة صاحب الكاريزما العالية باسكال بيي، والذي توطدت علاقته به، وأسند إليه في البداية كتابة التقارير الصحفية عن شئون الحكومة المحلية. ونظراً للتمييز بين الطبقة العاملة من ال pieds-noirs والمستعمرين الأغنياء ممن يضعون قوانين الإدارة الاستعمارية، هاجم كامي الممارسات الاستعمارية

كما تتجلى في عالم القضاء وعالم الاقتصاد. فكان يروي في سخرية لاذعة عن الطبيعة التسيسية لمحاكمات الجرائم المحلية، وفي سلسلة من أفضل مقالاته بحث أزمة الكابيلانيين الذين يعيشون بالجوار ولا تكترث السلطات الاستعمارية إطلاقاً بفقرهم المدقع. وحيث أصبحت الحرب حتمية بين فرنسا وألمانيا، حول كامي اهتمامه إلى المسرح السياسي العالمي، ومن ثم التصق بجبهة محبي السلام. بيد أنه مع اندلاع الحرب أواخر عام 1939 تعرضت جريدة «الجزائر جمهورية» للهلاك إذ كانت مواقفها تكسر دائماً القواعد التي وضعها المراقبون العسكريون. وتم حظر الجريدة في أوائل عام 1940. واستطاع بيي أن يؤمن وظائف تحريرية له ولكامي في جريدة «باري سوار» Paris-Soir التي لا تهتم كثيراً بالسياسة، وغادر كامي إلى باريس، ولكن ليس قبل نشر المجموعة الثانية لمقالاته في كتاب بعنوان **الزفاف Nuptials** والتقدم لخطبة فرانسين فاور Francine Faure والتي تزوجها في وقت متأخر من ذلك العام.

وفي عام 1940، بينما كانت أوروبا غارقة في الحرب وفرنسا واقعة تحت الاحتلال الألماني، الذي سيطر على أنحاء البلاد وأسس حكومة فيشي المتعاونة التي يرأسها مارشال بيتين، كان كامي (إلى جانب عمله في جريدة «باري سوار») قد انتهى مما سيشير إليه لاحقاً بأنه «الدورة الأولى» والتي تكونت من «ثلاثة أعمال تنتمي إلى تيار العبث»: رواية **الغريب The Stranger**، **أسطورة سيزيف The Myth of Sisyphus**، وهي مجموعة مقالات فلسفية، ومسرحية **كاليجولا Caligula**. وقرب نهاية العام قابل فرانسين كامي في مدينة «ليون» وتزوجا. وبعد ذلك بوقت قصير سُرِح كامى من عمله في «باري سوار»، ومع عدم وجود فرص عمل غادر الزوجان إلى أوران حيث تقيم عائلة فاور. (وحيث إنها تقع في الجزائر صارت أوران بعد ذلك موقع أحداث رواية كامي **الطاعون The Plague**). وبعد فترة من بقائه عاطلاً عن العمل قبل كامي العمل مدرسا في مدارس البلدة، وفي أثناء تلك الفترة، في ربيع عام 1941، علم كامي أن روايته **الغريب** بصدد النشر في دار النشر الفرنسية جاليمار Galimard. وفي ربيع 1942، وقت أن نشرت روايته **الغريب** عانى كامي من نوبة شديدة أخرى من نوبات السل، وامتثالاً لنصائح الأطباء غادر هو وفرانسين إلى جبال جنوب فرنسا في وقت متأخر من صيف ذلك العام، وذلك ليستشفى كامي في جو الجبال الذي كان من المفترض أن يكون مفيداً لمرضى

الدرن. وفي شهر سبتمر عادت فرانسين إلى الجزائر، وفي نيتها العودة إلى فرنسا في وقت متأخر من الخريف، إلا أن الحلفاء استولوا على الجزائر في بداية شهر نوفمبر، ومن ثم لم يتمكن كامي من مغادرة فرنسا.

وفي العام التالي تقريباً، والذي عاش فيه كامي في جنوب منطقة هوت لوار Haute-Loire الفرنسية نشر كتابه **أسطورة سيزيف** وكان يعمل بجد ودأب فيما سيصبح «دورته» الكبرى الثانية التي ستتناول الثورة. ومثل الدورة الأولى من كتابات العبث تتكون الدورة الثانية من رواية، ومقال فلسفي، ومسرحية، وفي ذلك العام عمل كامي بجد في الرواية والمسرحية، فكانت رواية **الطاعون** ومسرحية **سوء تفاهم** **The Misunderstanding**.

وفي عام 1943، انتقل كامي إلى باريس، والتي تعددت زياراته لها في الشهور السابقة، وحصل على وظيفة قارئ مخطوطات في دار نشر جاليمار. وبتأليفه كتابي **الغريب** و **أسطورة سيزيف** أخذت شهرة كامي في الانطلاق عالياً، وساعد وجوده في باريس (بل والأحرى عمله في دار نشر كبرى على قدر جاليمار) على تعزيز هذه الشهرة. وفي هذه الأثناء قابل كامي مالرو Malraux، والذي لم يكن وحياً مبكراً لكامي فحسب، بل أيضاً كتب مراجعة تشيد بروايته **الغريب** لدار جاليمار للنشر، عندما كانت الدار تقرر ما إذا كانت الرواية جديرة بالنشر. وفي تلك الأثناء أيضاً قابل كامي سارتر وسيمون دي فوار، مما أسفر عن أكثر المواجهات الفكرية بين الأصدقاء انتشاراً في القرن العشرين. فقد كان كل من سارتر وكامي طرفي نقيض: فكان سارتر ابناً لأسرة باريسية من أكابر الطبقة الوسطى، مما أتاح له تلقي تعليمه في أفضل المدارس، بينما كان كامى من أبناء الطبقة الوسطى العاملة pieds-noir، فتلقى تعليمه في المدارس الإقليمية ؛ وبينما كان سارتر رجلاً قصيراً دميماً يضع النظارات الطبية كان كامي وسيماً ممشوق القوام؛ وبينما كان سارتر فيلسوفاً من الدرجة الأولى متأثراً تأثراً كبيراً بالفلاسفة الألمان، وروائياً متواضعاً بعض الشيء، كان كامي روائياً من الدرجة الأولى وفيلسوفاً متواضعاً بعض الشيء يفوق تأثره بقدماء الإغريق تأثره بالألمان (يستثنى من ذلك نيتشة استثناء كبيراً). بيد أنه ولبرهة قصيرة من الزمن أصبح كامي وسارتر صديقين حميمين يرتادان المقاهي الباريسية حيث يحتسيان الشراب ويلتقطان النساء.

في نهاية عام 1943 التحق كامي بالمقاومة الفرنسية وصار ناشطاً في جريدة المقاومة

السرية «كومبات» Combat والتي كان يشرف على تحريرها ويكتب فيها أيضاً (تحت اسم مستعار بالطبع). وفي باكورة عام 1944 ظهرت بوادر نهاية حكم النازي، وفي مقالاته، التي كانت تعكس الوضع العام ،لم يقل اهتمام كامي بالواقائع السياسية لما قبل الاحتلال عن اهتمامه بوقائع احتلال النازي. وبناء عليه تصدر شعار «من المقاومة إلى الثورة» كل طبعات الجريدة أثناء إشراف كامي على تحريرها. وكانت تعني في رأي كامي «ثورة» ديمقراطية للطبقة العاملة تبدأ من الطبقة الدنيا، تلك التي تدين بالفضل لشتى المبادئ الأخلاقية الكلاسيكية، والتي يرفضها الحزب الشيوعي بوجه عام، والذي كان يسعى أيضاً إلى السلطة في فترة ما بعد الحرب. وفي تلك الشهور التي شهدت بدء انهيار الاحتلال النازي، قابل كامي الممثلة الجميلة ماريا كاسار Maria Casares، التي ضمها إلى فريق التمثيل في مسرحيته التالية **سوء تفاهم**، وبدأ معها علاقة عاطفية. ومن ذلك الحين لعبت كاسار، المنحدرة من أصل إسباني مثل والدة كامي، دوراً في حياته تفاوتت درجاته حتى وفاته.

في أغسطس عام 1944 تحررت فرنسا، واستطاعت جريدة «كومبات» أن تبدأ النشر في العلن، وكانت قد وضعت آنذاك تحت إشراف بيي. وبعد التحرير بفترة قصيرة بدأ كامي في نشر سلسلة من المقالات أو ما يمكن أن يطلق عليه «رسائل» في «كومبات» تم جمعها بعد ذلك تحت عنوان **رسائل إلى صديق ألماني** **Letters to a German Friend**، حاول فيها أن يستخلص معنى ما حدث وأن يعبر عما رآه الدوافع الأخلاقية لأوروبا ما بعد الحرب. وفي تلك الأثناء قطع كامي علاقته بكاسار، فقد قابل فرانسين في باريس، وحملت بعد ذلك بفترة قصيرة، وفي العام التالي أنجبت توأمين (كاثرين وجين). وفي تلك الأثناء، وخارج نطاق آلية إصدار جريدة، كان كامي يجادل في مقالاته على صفحات «كومبات» طارحاً عدداً من القضايا السياسية الشائكة، والتي برز منها اثنان. تتناول القضية الأولى كيفية تعامل فرنسا مع أولئك الذين تعاونوا مع الألمان أثناء الاحتلال، مما وضعه في موقف عسير. فقد كان كامي معارضاً على الدوام لعقوبة الإعدام، ولكن بدا أن العدالة تقتضي إعدام أولئك المتعاونين ممن كانوا أكثر تطرفاً وبشاعة، والذين تسببوا بنحو مباشر أو غير مباشر في إعدام عدد كبير من أفراد المقاومة. ومن ثم أيد كامي تنفيذ عقوبة الإعدام، فقد كان متشدداً في موقفه من الحاجة لاقتصاص

العدالة بعد الحرب. ومع ذلك، وكما اتضح من المحاكمات التي أقيمت بعد الحرب، كان هناك عدد من القضايا الملتبسة، كما تسببت ممارسات إقامة العدالة على المتعاونين في إثارة مزيد من الغضب يفوق ما أثاره المبدأ العام للتنفيذ. ومن حيث النزاع حول هذه القضية دخل كامي في مناقشات جدلية طويلة مع فرنسوا موري Francoise Mauriac، وهو فنان كاثوليكي متدين، كان مشتركاً في المقاومة، إلا أنه كان يجادل مطالباً بالرأفة دون العدل. وبمرور الوقت، وإدانة المشكوك في تورطهم في تلك الجريمة، اقترب كامي من موقف موري. أما المسألة الأخرى، والمتعلقة بحدود واقع فرنسا السياسي بعد الحرب، فكانت أكثر عناداً. فقد أخذت الاختيارات تضيق على المدى حتى وصلت إلى اختيارين فقط، فإما تأييد بطل الحرب المحافظ تشارل ديجول Charles de Gaulle (والذي كان يؤيده مارلو على سبيل المثال) أو تأييد الحزب الشيوعي الفرنسي (وهو الموقف الذي كان يتحول إليه سارتر، وإن كان بتردد). أما المثال الذي كان ينشده كامي، كما ينعكس في تأييده المستمر للحزب الاشتراكي، فكان نوعاً مغايراً من الاشتراكية الديمقراطية، ولكن لم يكن ذلك خياراً سياسياً قابلاً للتطبيق، ومن ثم بدأ كامي في الشعور بأن الخناق يضيق عليه.

وشهدت الفترة الممتدة بين عامي 1945 و 1946 إرهاصات مبدئية لما سيصبح فيما بعد الانشغالات الفكرية المثمرة في حياة كامي، تلك الانشغالات الفكرية التي ستعذبه طوال حياته. ففي عام 1945 قضى كامي بضعة أشهر في الجزائر، حيث كان عداء العرب يتصاعد سريعاً ضد الحكم الفرنسي الكولونيالي. وبعد مظاهرة لقي فيها عدد من الأوروبيين مصرعهم، أطلقت السلطات الفرنسية النار من الجو على آلاف من العرب، وقد كتب كامي بعد ذلك تقريراً عن الحادثة في جريدة «كومبات». وتعكس مقالات كامي عن الحادثة التباس رؤيته العامة فيما يتعلق بالحكم الفرنسي الكولونيالي، وذلك أنه بينما كان يدين بوضوح لا لبس فيه رد الفعل الفرنسي، لم يستطع كامي الجزائري المولد أن يجبر نفسه على الاعتراف بأن مثل هذه الممارسات نتيجة حتمية للحكم الكولونيالي، ناهيك عن مساندة استقلال الجزائر. وازداد كامي التباساً في موقفه من أصدقائه. ففي عام 1946 كان يقضي وقتاً طويلاً ليس بصحبة سارتر وحده، إنما أيضا بصحبة الفيلسوف موريس مرليو بونتي Maurice Merleau-Ponty، وهو

صديق لسارتر، وأرثر كوسلر Arthur Koestler، وهو روائي وصحفي شهير. ففي ذلك الوقت كان مرليو بونتي لازال مؤيداً لنظام الحكم السوفيتي (مع أنه سيرفضه لاحقاً لعدة أسباب، أكثرها نظرية عبر عنها في كتابه **مغامرات الجدلية Adventures of the Dialectic**) بينما أصبح كوسلر مناهضاً شديداً للشيوعية وذلك أن كان بالفعل قد نشر روايته **ظلمة في الظهيرة Darkness at Noon**، وهي رواية تلقي الضوء على كيفية إمعان الثورة الروسية في التهام أبنائها. كان الأربعة يتجادلون وهم يحتسون الشراب، ورغم أن كامي لم يكن معجباً بصفة خاصة بكوسلر ذي المزاج العدائي، فإنه كان أكثر تعاطفاً مع رأي كوسلر في الاتحاد السوفيتي. وفي أحد الاحتفالات وبخ كامي مرليو بونتي توبيخاً عنيفاً لرؤيته الناقدة لكتاب كوسلر الجديد **خبير اليوجا والكوميسار The Yogi and the Commissar** وخرج كامي صاخباً وقطع علاقته بمرليو بونتي. وكانت تلك الحادثة نذيراً بما أعقب ذلك من قطع علاقته بسارتر ودي فوار، بل بكثير من مثقفي اليسار الفرنسي في الواقع. والقول الفصل أنه رغم أن كامي لم يكن يتعامل بحال مع الشيوعية السوفيتية، فإنه لم يكن من أنصار الرأسمالية الأمريكية. ففي رحلة له إلى الولايات المتحدة في وقت سابق (بدعوة من ناشره الأمريكي ألفريد نويف Alfred Knopf)، نفر كامي من النزعة التجارية الشديدة هناك والافتقار العام للمشاركة الجماعية، وباستثناء ندرة السكان عموماً في شيناتون بنيويورك، فقد وجد الأمريكيين لطفاء ودودين واستمتع بمشهد ليل نيويورك (وكذلك بصحبة طالبة جامعية أمريكية تدعى باتريشيا بلاك، والتي أقام معها علاقة عاطفية عابرة).

وفي باكورة عام 1947 وصلت «كومبات» إلى حالة شديدة من الضعف، وذلك لتصاعد التوترات الشخصية والسياسية داخل الجريدة، والتي قوضت بدورها تماسك المواقف التحريرية. فقد ترك بيي الجريدة، وكان ودوداً مع مالرو ثم أظهر ميلاً نحو الموقف الديجولي وقطع علاقته بكامي في تلك الأثناء، وبعد ذلك ببضعة أشهر ترك كامي الجريدة هو الآخر. (استمر كامي في إعالة نفسه من عمله كقارئ في جاليمار، وهي وظيفة سيظل محتفظاً بها بقية حياته، كما لعب دوراً في تيسير حصول الكتاب الأصغر سناً على وظائف.) وفي وقت متأخر من ذلك العام نشرت روايته **الطاعون**، واتسعت شهرة كامي بفضل ذلك العمل الذي حقق رواجاً أكثر مما حققته رواية **الغريب**

(ربما لأنها كانت أقل منها غموضاً على الجانب الأخلاقي). وأتبع كامي نشر روايته **الطاعون** بمسرحية **حالة حصار** عام 1948، إلا أن المسرحية استقبلت بمراجعات نقدية بين الرفض والاستحسان على أفضل تقدير. وبعد ذلك بفترة قصيرة استعاد كامي حرارة المشاعر لقصة حبه مع كاسار بفضل لقاء عابر بينهما في الشارع، وأصبحت تلك العلاقة العاطفية بالنسبة له بمثابة زواج ثانٍ، رغم أنها لم تحل بينه وبين السعي إلى عدد كبير من العلاقات العاطفية العابرة. وقابل أيضاً الشاعر رينيه تشار Rene Char الذي كان مشاركاً في المقاومة الفرنسية وجديراً بالاحترام والإعجاب، وتصادق الاثنان صداقة حميمة. وقرب نهاية العام، وأثناء ترسخ الحرب الباردة، عمل كامي بعدد من الأنشطة السياسية العابرة. فإلى جانب سارتر ومجموعة من آخرين تحدث كامي في الاتحاد الديمقراطي الثوري Revolutionary Democratic Union، كما شارك آنذاك أيضاً في تأسيس مجموعة الاتصالات العالمية في حركة الاتحاد الثوري، والتي كانت مهمتها نقد كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي باسم الطبقة العاملة. وفي عام 1949 أخرج كامي مسرحيته **العادلون** والتي استقبلتها مراجعات قوية، وقضى ما يقرب من ثلاثة أشهر يلقي محاضرات في أنحاء أمريكا الجنوبية، إلا أن العام انتهى نهاية سيئة بالنسبة له، حيث عانى من نوبة شديدة أخرى من نوبات الدرن.

وأثناء قيامه بمسئوليات كبيرة في عمله في جاليمار استغرق كامي في العمل في كتابه **المتمرد The Rebel** في بداية الخمسينيات، ونشر الكتاب في خريف عام 1951. ورغم أن **المتمرد** لا يسرف في مدح الولايات المتحدة ولا الرأسمالية وفق النموذج الغربي، فإنه بسبب هجومه على الاتحاد السوفيتي والشيوعية واجه مراجعات نقدية من معلقي الجناح اليميني تتراوح في عمومها بين الرفض والاستحسان، ومن ثم وضع كامي في مأزق. فلم يكن كامي متعاطفاً مع اليمين، وهم أيضاً لم يشعروا بود نحوه، إلا أن التأييد الذي حظي به الكتاب في دوائرهم زاد من العداء الذي استقبل به الكتاب من اليسار الفرنسي، وكان تأثيره أن عزل كامي سياسياً. ووصل الموقف إلى ذروته في منتصف عام 1952 عندما قدمت جريدة Les Temps Modernes والتي كان يرأس تحريرها سارتر مراجعة نقدية للكتاب. كتب المراجعة فرانسيس جينسون، الذي سبق أن نشر كتاباً عن فلسفة سارتر نال احتراماً كبيراً، ولكن كامي اعتبر نقد الكتاب صادراً عن

سارتر. فرفض التجاوب مع جينسون وصب جام غضبه على سارتر ، الذي رد بدوره رداً مقيتاً، وبذلك انتهت صداقتهما. ومما جعل الموقف أكثر سوءاً أن الحرب بينهما لم تقتصر على جماعة المثقفين إنما أججتها الصحف العامة باستخدام أسلوب الإثارة، وأصبح الإجماع كبيراً على انتصار سارتر (حتى بين أصدقاء كامي). واستجابة لذلك تراجع كامي عن الساحة السياسية، مع أنه شارك في الاحتجاج على قبول إسبانيا في اليونسكو في أواخر 1952.

ويرجع انسحاب كامي من الحياة العامة في العام التالي أو نحوه أيضاً إلى دخول فرانسين في حالة اكتئاب شديدة احتاجت معها إلى قضاء فترة علاج طويلة بالمستشفى خضعت أثناءها إلى العلاج بالصدمات الكهربائية مرات عديدة. ووقع كامي أيضاً فريسة للاكتئاب (وإن كانت حالته أقل وطأة بكثير من حالة فرانسين)، وذلك انطلاقاً من شعوره بالذنب لما كان له من دور في مرضها بسبب علاقته العاطفية مع كاسار والتي شاعت أخبارها شيوعاً كبيراً، إضافة إلى إخفاقاته الخاصة. ومع ذلك استطاع في تلك الفترة إنجاز مجموعة من المقالات يعود فيها إلى ذكريات حياته في الجزائر (مثلها في ذلك مثل كتابيه **الصواب والخطأ** ،**والزفاف**)، وفي عام 1954 نشرت تلك المقالات في كتاب بعنوان **الصيف**. وكما سيتضح جلياً من الأحداث بعد ذلك لا تعبر تلك المقالات عن واقع الأحداث التي كانت تتطور في الجزائر وقت أن كان كامي يعيش فيها.

في نوفمبر 1954 اندلعت ثورة الجزائر، ومرة أخرى تنازعت كامي مشاعر متضاربة. فهو يدرك تماماً جور الحكم الكولونيالي الفرنسي، وكذلك بذور الحقد والتحامل المغروسة عميقاً في نفوس جماعة ال pied-noir التي نشأ فيها، ولكنه لم يستطع أن يحمل نفسه على تأييد استقلال الجزائر، ناهيك عن أساليب العنف التي تنتهجها جبهة التحرير القومية (FLN (Front for National Liberation لتحقيقه. كان كامي متعاطفاً بشدة مع سياسات الحكومة الفرنسية والتي كانت تنوي، تحت رئاسة بيير مندس فرانس Peirrre Mendes-France أن تخفف كثيراً من الصعوبات التي كان يعانيها العرب تحت حكم الاحتلال، إلا أن حكومة مندس فرانس سقطت عام 1955، وسقط معها الحل الثالث الذي كان يسانده كامي. وبعد ذلك بفترة قصيرة التحق كامي بالعمل في جريدة «ل إكسبريس» L'Express والتي كانت ملتزمة بسياسات مندس فرانس، وساهم فيها

بمقالات تتناول الأزمة نشرت على مدار العام التالي. وفي باكورة عام 1956 سافر كامي إلى الجزائر، حيث اقترح هدنة بين الأطراف المتصارعة، إلا أن جهوده باءت بالفشل. فمن ناحية لم يتعاطف معه العرب الذين كان يتحدث إليهم على الإطلاق ، وذلك لأنهم اعتقدوا أنه ساذج فيما يتعلق بالوقائع السياسية في الجزائر، والتي من ضمنها استخدام القوات الفرنسية أساليب التعذيب. ومن ناحية أخرى عاداه عدد كبير من جماعة ال pieds-noir ممن تحدث إليهم، وذلك لأنهم رأوه خائناً، وفي أحد الاجتماعات طالب بعضهم بإعدامه. كانت آمال كامي من أجل الجزائر تدور حول النظام الإقطاعي الذي يمكن أن تشارك فيه شتى الجماعات بحرية، ولكن، بغض النظر عن مزايا ذلك الرأي، فهو لم يكن ممكن التحقق على المستوى السياسي.

أدرك كامي أنه لا يمكن لآرائه أن تجد تطبيقاً عملياً في ظل المناخ السياسي السائد، فمن ثم أحجم عن اتخاذ مواقف سياسية عامة عند عودته إلى فرنسا. بيد أنه في مناسبات شتى كان يتدخل مدافعاً عن ضحايا القمع الفرنسي، التي كان يوغل في تعسفه وقسوته في مواجهة ثورة العرب، كما دافع علانية عن المجريين الذين أخمد الجيش السوفيتي في وحشية ثورتهم ضد هيمنة السوفيت. وهو مع ذلك كان يقضي معظم وقته في الأعمال المسرحية من حيث اقتباس المسرحيات الأجنبية وإعدادها والإشراف على إخراجها (ومن ذلك مسرحية وليام فوكنر **قداس الراهبة** **Requiem for a Nun**). وفي ربيع 1956 نشرت رواية كامي الكلاسيكية **السقوط**، وفي عام 1957 نشرت مجموعة مقالات له تحت عنوان **المنفى والمملكة** **Exile and the Kingdom**. وفي نفس العام أيضاً نشر كامي مقالاً بعنوان «تأملات في المقصلة» «Reflections on the Guillotine» يعرض فيها رأيه في حكم الإعدام. ففي ذلك المقال يحكي كامي قصة عن والده، والذي لم يكن يعرف عنه الكثير في غير ذلك. فقد كان والده من مؤيدي الحكم بالإعدام، ومن ثم شهد إعدام رجل كان قد أدين في جريمة بالغة البشاعة. وبعد أن شاهد إعدام الرجل عاد إلى المنزل، ودخل ليرقد في الفراش، وبعدها بدأ يقيء. لم يناقش والد كامي الحادثة أبداً، ولكنه منذ ذلك الحين صار معارضاً لعقوبة الإعدام.

في عام 1957 حصل كامي على جائزة نوبل في الأدب. واعتقد وقتها أن اختياره للجائزة كان لأسباب سياسية (فهو ليس من مؤيدي ديجول مثل مالرو ولا شيوعياً مثل

عدد من الكتاب الآخرين المرشحين لها)، وعلى كل حال هو صغير السن جداً على هذه الجائزة، والتي تمنح عادة في وقت توشك فيه حياة المرء العملية على الغروب. ومع أنه شعر بعبء ذلك الاختيار يلقى على كاهله، فإنه قبل الجائزة (على غير ما فعل سارتر برفضه لها عند اختياره عام 1964). حضر كامي حفل التتويج بالجائزة مع فرانسين، التي كان منفصلاً عنها لما يقرب من العام، وأطفاله، وبعض أصدقائه المقربين، وأسرة جاليمار. وفي خطاب قبوله للجائزة أعلن أنه بدلاً من أن يخدم الكاتب «أولئك الذين يصنعون التاريخ» عليه أن يخدم «أولئك الذين يخضعون له»[2] ، وأكثر ما يذكر حول ظهوره آنذاك إجابته المرتجلة على أحد القوميين العرب الذي واجهه مرتجلا كلماته. فعندما وجه العربي اللوم لكامي لعدم مساندته جبهة التحرير القومية، كان رده أنه إذا واجه المرء الاختيار بين الدفاع عن العدل أو الدفاع عن أمه فسيدافع عن أمه. لم يكن رد كامي الذي جاء عفو الخاطر مبتذلاً أو دليلاً على توجه استعماري مغروس في الأعماق، كما ظن عدد من النقاد. فإذا نظرنا إليه نظرة أكثر تعاطفاً، يمكن تفسيره بأنه أراد القول أن أي مبدأ من مبادئ العدل يبرر أن يقتل إرهابي أمه، لا يكون مبدأ عادلاً، أو لعله أراد القول أنه وضع في موقف يضطره للاختيار بين العدل وأمه (حقيقة فما عسانا نظن بشخص يضحي بأمه من أجل مبدأ عادل مهما كان سامياً).

في بداية عام 1958 عاني كامي من نوبة أخرى شديدة من نوبات الدرن، أصابه منها قدر غير قليل من اليأس، إلا أن الأعراض تراجعت تدريجياً وأصبح قادراً على متابعة العمل. فألقى بنفسه في العمل المسرحي، وأنتج اقتباساً من رواية دوستوفيسكي **الممسوسون** **The Possessed**. افتتحت الرواية عام 1959 واستقبلها النقاد بمراجعات بين الرفض والاستحسان. وفي ذلك الوقت اشترى كامي منزلاً في لورمارين، وهي بلدة تقع في المنطقة الإقليمية بجنوب فرنسا. فقد أمل أن يكون في انتقاله إلى لورمارين فائدة لرئتيه ولمزاجه أيضاً، فكلاهما لم يكن على ما يرام في باريس. وفي غضون عام 1959، عمل كامي بدأب واجتهاد في رواية سيرة ذاتية بعنوان **الإنسان الأول** **The First Man**، على أن يهديها لوالدته: «إليك، يا من لن تقرئي هذا الكتاب أبداً». وفي الثالث من يناير عام 1960 سافر كامي إلى باريس مع أسرة مايكل جاليمار، إلا أنه في اليوم التالي، الموافق الرابع من يناير، أفلتت السيارة من السيطرة وارتطمت بشجرة. ومات كامي على الفور، وكان في مقعد الراكب.

الهوامش :

(1) Jean-Paul Sartre, «Albert Camus,» in **Situations**, trans. Benita Eisler (New York: Fawcett Publications, 1965, p.79.

(2) Albert Camus, «Nobel Prize Address,» أعيد نشره في

David Sprintzen, **Camus: A Critical Examination** (Philadelphia: Temple University Press, 1988), p. vii.

Lottman, Herbert, **Albert Camus: A Biography** (New York: Doubleday & Company, 1979).

قراءات أخرى

McCarthy, Patrick, **Camus** (New York: Random House, 1982).

Todd, Olivier, **Albert Camus: A Life**, trans. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1997).

الفصل الثاني

العبث

هام: لم نبدأ بعد أن... أن نقول شيئاً له معنى؟

جلوف: أن نقول شيئاً له معنى! أنا وأنت نقول شيئاً له معنى! (ضحكة مقتضبة). آه إنها ضحكة حلوة!

هام: يحيرني أن.. (صمت). تخيل لو عاد كائن عاقل إلى الأرض، ألن تراوده الأفكار إذا أخذ يلاحظنا فترة طويلة؟

(صوت كائن عاقل) آه، حسن، أرى الآن ماذا في الأمر، نعم أفهم ما الذي يحاولونه!

(جفل جلوف وألقى التليسكوب وبدأ يحك بطنه بكلتا يديه. صوت عادي.)

وبدون أن نذهب إلى ذلك المدى فنحن... (يقولها بتأثر) ... نحن ... في لحظات معينة ... (يقولها بحماس). ربما نظن أنه لا يمكن أن يكون كل شيء بلا جدوى!

صمويل بكيت، **نهاية اللعبة Endgame**[1]

العبث تجربة ومبدأ معاً. فبنظرة تقريبية أولى مفرطة في عموميتها، يمكن القول أنه مبدأ وليد لتجربة، تجربة تجرفها المشاعر انجرافاً شديداً حتى أن الحياة، بأفراحها وأحزانها، وبما بها من مشاعر الحب والكراهية، وما فيها من مآثر الكرم والشهامة وأعمال الخسة والدناءة، وبانتصاراتها الرائعة وهزيماتها الساحقة – وبتعبير آخر الحياة في ذاتها

- في النهاية لا تضيف شيئاً على الإطلاق. وكما تشي تلك النظرة التقريبية الأولى فإن العبث ظاهرة عالمية في مداها وليست خاصة. فربما تبعث التفاصيل المكونة لوجودنا على الضجر، أو تثير الألم أو تكون جائرة في باطنها، ولكن تلك التفاصيل، في ذاتها وبذاتها، ليست عبثاً، لاهي ولاتراكماتها. (وإلى هنا يجب بيان أنه رغم أن هذه التفاصيل، سواء كانت فردية أو جمعية، ليست عبثاً، فلا يحول ذلك دون احتمال أن تكون مسئولة عن نشأة كل من تجربة العبث ومبدئه). فالعبث مثل حمّام حمضي عام يذيب أهمية تلك التمايزات عن منظور «أعلى» (على سبيل المثال منظور «الكائن العاقل» غير الدنيوي الذي يتحدث عنه هام في الفقرة المقتبسة التي وردت في بداية هذا الفصل). وذلك هو أحد الأسباب التي تجعل مسرحية **نهاية اللعبة** لبيكت نموذجاً لأهدافنا الحالية: فباستثناء بضعة عناصر مسرحية غريبة فإن عالم هام وجلوف مجرد من كافة التفاصيل التي قد تشتت الانتباه بعيداً عن جوهر التجربة (وبالطبع يمكن تأويل معنى تعبير «مجرد من» في حد ذاته بطرق شتى). أضف إلى ذلك، وكما يشي ذلك الجزء المقتبس من الحوار في مسرحية **نهاية اللعبة** لبيكيت أن العبث في جوهره مرتبط بمسائل المعنى والعدل (بل ليس بها وحدها)، ومن ثم يصبح حنطة تدور بها طاحونة الفلسفة وتستفيد بها (وإن كان عند مزيد من التمعن في الأمر يتسلل بعض الشك بأن تلك الطاحونة تنتج حنطتها الخاصة).

ومع أن كامي ليس أول من صاغ تجربة العبث أو مفهومه العقلي، إلا أنه ربما كان أول من صاغ معناهما الخاص كما نفهمه. بالطبع تغير العالم تغيراً كبيراً منذ بداية الأربعينيات، إلا أن «إنسان العصر ما بعد الحديث» لم يتجاوز بعد الظروف الاجتماعية التاريخية sociohistorical التي صاغ كامي مفهوم العبث في ظلها، وهي ظروف الكساد الكبير والحرب العالمية الثانية، والإفقار الضخم والإبادة المبررة منطقياً (في كل من استخدام الغاز في قتل سجناء معسكر الاعتقال وإلقاء القنابل على السكان المدنيين). بالتأكيد تغيرت أنماط التعبير عن القلق والانزعاج، إلا أن كثيرين ينتابهم شعور بالتشتت والضياع بسبب الانهيار الكبير لما لا يقبل التفاوض في مشروع التنوير (الرأسمالية، والدولة الديمقراطية، وبشكل أعم سلطة العقل المتصالح ذاتها). وينسحب ذلك على الخمسينيات والستينيات فعندما دفعت نظرية كينيز Keynenes الاقتصادية ودولة

الرفاهية الحرة المجتمع أن «يغرد من السعادة» لم يسلم من الإفقار الشديد من يطلق عليهم الفائزون: «الموظف في قطاع الأعمال» منهك القوى بغذائه المكون من ثلاثة أنواع من المرتيني، وعادته في حزم أمتعته أربع مرات في اليوم، وساعات طويلة يقضيها في العمل تتبعها رحلة بالقطار عائداً إلى منزل في ضاحية جدباء، واستهلاك محموم يزيد من هوة الفراغ ولا يملؤها، أولئك هم مادة البحث الاجتماعي والأدبي الذي يزداد قدرة مع الوقت على النفاذ وسبر الأغوار. وبالطبع يأتي بعد ذلك تبعية المرأة، والأمريكيين من أصول إفريقية، وغيرهم من الأقليات، ناهيك عن «الأسلحة الذرية» التي من المفترض أن الجنس البشري كان محصناً ضدها بمنطق منحرف يعرف «بدمار مؤكد متبادل» (MAD) «mutually assured destruction» . ودون الخوض في تسلسل النسب، حسبك القول إنه في عصرنا الراهن المابعد حداثي لازالت تجربة العبث باقية وكذلك مفهومه العقلي. فسرعان مادفعت عمليات العولمة الرأسمالية، التي تجسدها منظمة التجارة العالمية المستحقة للاحتقار، كارل ماركس إلى القول بأن «كل ما هو صلب يذوب متناثراً في الهواء، وكل ما هو مقدس يدنس، وأخيراً يضطر الإنسان أن يواجه حقيقة أحواله المعيشية بحس واع رزين»[2] : فمن المؤكد أن الحمّام الحمضي لرأس المال العالمي وتجربة العبث يدعم كل منهما الآخر. ومع ذلك فنحن أيضاً نعيش في عصر تنهض فيه الأصولية الدينية باحتقارها المتغطرس لكل المطلقات القديمة. وذلك التداخل العجيب مظهر من مظاهر العبث، وليس تكذيباً له على الإطلاق. فكما لاحظ كامي في **أسطورة سيزيف** تتميز تجربة العبث وكذلك مفهومه العقلي «بالتعارض»، وهو التناقض بين مجموعتين من المبادئ لا يمكن التوفيق بينهما باستخدام العقل. وحقيقة، وباستعارة عبارة قديمة لهيجل، ربما يكون في العصر الراهن وحده أصبح العبث بحق «متناسباً مع مفهومه».

في هذا الفصل سأتناول بالدرس المتمعن **أسطورة سيزيف**، وهو عمل فلسفي دال لكامي لم يحسم الجدل بشأنه. بيد أنه كي أطرح أساس هذا التحليل، لابد من الانتباه إلى أمرين: فأولاً لابد أن أتناول، وإن كان بإيجاز، باكورة أعمال كامي المنشورة، وهي المقالات الغنائية المكونة لكتابيه **الخطأ والصواب**، و **الزفاف**، وذلك لأن هذه الأعمال تصور نقطة الانطلاق، أي تجربة الحياة قبل بزوغ اتجاه العبث. وبعدها لابد أن أتناول بإيجاز

الأسس الفلسفية للعبث، من منظور تاريخي؛ لأضفي معقولية على موقف كامي، الذي ما هو في بعض جوانبه إلا صياغة واعية لصيرورة متدرجة على مدى زمني طويل.

الحياة قبل السقوط

أتطلع إلى أولئك البرابرة يتسكعون على الشواطئ فيملؤني الأمل الأحمق، ربما دون دراية مني، بأن يشكلوا وجه حضارة تعثر فيها العظمة الإنسانية أخيراً على طلتها الحقة. أولئك الناس ينخرطون تماماً في الحاضر فلا أساطير ولاسلوان.

ألبير كامي، «الصيف في الجزائر»، الزفاف[3]

في مقالاته الغنائية التي يتكون منها كتاباه **الصواب والخطأ**، و **الزفاف** يحتفي كامي بمحل إقامته وسط عالم الطبيعة. فالشمس الدافئة والرمال الساخنة، والمياه الباردة التي تنعش الجسد تاركة عليه مذاقاً ملحياً طفيفاً، وامتداد المساحات البانورامية الخضراء في الجزائر تحت سماء صافية زرقاء، وعنفوان الشباب الذي يتيح أقصى استفادة من كل ذلك، كله جعل كامي الشاب «فخوراً بالحال الإنسانية»، ولا يقلل بحال من تلك المشاعر لديه توبيخ أولئك الذين يزعمون أن فخره في غير مكانه (LCE, p. 69). وذلك الفخر الذي يمر به كامي ليس فخراً انعكاسياً، هو بطبيعته تبرير ذاتي، ولكنه فخر آني ينبع تلقائياً، ولا يحتاج إلى تبرير ذاتي. فهو حقيقة تعوزه المرجعية الذاتية، وذلك أنه حتى لو حاولنا تحليل المشاعر (على الأقل وقت مرورنا بها) فإن ذلك يمزق بنية المركب الرقيق الذي تعكسه.

رغم «الانخراط التام في الحاضر»، تثير الطبيعة الهادئة الساكنة، في خيال كامي سؤالاً جوهرياً يتعلق بموقف المشروع الأخلاقي، كما تشي بذلك إشارته إلى «أولئك البرابرة». فقد تعلمنا أن الأخلاق تتطلب خطوة إلى الخلف، منظور يبعد عن «الانخراط التام» نحكم منه على مدى صلاح الأفعال التي نتأملها. فقد اختلف اتجاها الأخلاق اللذان سادا في عصر التنوير، وهما مذهب المنفعة عند ميل ومذهب الأخلاق عند كانط، اختلافاً جوهرياً فيما بينهما، فقد اهتم الأول بالنتائج (واصلاً بالسعادة إلى أقصى درجاتها) وكان محايداً فيما يتعلق بالأفعال من الناحية النظرية، بينما اهتم الآخر بالأفعال

(أن يؤدي المرء واجبه) و ظل محايداً فيما يتعلق بنتائجها العينية، ولكن يشترك المذهبان في تلك الخطوة إلى الخلف بل إذا أردنا مزيداً من الدقة، في اعتمادهما على حسابات تفاضلية عقلية في اتخاذ القرار لتحديد ما يجب فعله. وينكر كامي أن تلك الطريقة الحديثة في العمل modus operandi شرط ضروري للأخلاق، ومع ذلك:

> **ففي مثل هذه الوفرة والغزارة تتبع الحياة منحنى العواطف الكبرى، فتكون مفاجئة، ملحَّة، سخَّية. فليس المقصود أن تبنى، بل أن تحترق. ومن ثم يصبح التأمل أو إصلاح الذات غير ذي صلة بالموضوع تماماً... ولا يعني ذلك أن أولئك الرجال تعوزهم المبادئ. فلديهم دستورهم الأخلاقي المحدد تماماً. «لا تحبط أمك.» يجب أن تراعي أن تنال زوجتك الاحترام في الشارع. يجب أن تراعي النساء الحوامل. لا تهاجم عدواً وأنت ضعف قوته، لأن في ذلك «دناءة». وإذا عجز شخص عن مراعاة تلك القواعد المبدئية «فهو ليس برجل»، وهذا كل ما في الأمر. وهو يبدو لي عادلاً وقوياً... فأخلاق أصحاب المتاجر لا يعرفها أحد.** (LCE, pp 86-87)

يردد رأي كامي هنا تقليداً بعثته الفلسفة من جديد على مدى العقدين الماضيين، وهو تقليد معروف بأخلاقيات الفضيلة الأرسطية Aristotelian virtue ethics . وعلى غير مذهب المنفعة عند ميل والأخلاق عند كانط حيث التركيز على النتائج والأفعال، على التوالي، تركز أخلاقيات الفضيلة على العامل المحفز، الشخص الحقيقي من لحم ودم، وتحدد ما إذا كان ذلك الشخص ذا سمات شخصية رفيعة في العموم وليس مجرد شخص يحجم عن إتيان الخطأ، ولا يعنيه كثيراً غير ذلك. (ميل نفسه أدرك هذه المشكلة، والتي ظهرت جلية في تعديل بنثام Bentham للمذهب النفعي، ومن ثم انعطف بالمذهب النفعي نحو أخلاقيات الفضيلة عند أرسطو، وإن اختلطت النتائج.) فلا يحتاج الشخص ذو السمات الشخصية الرفيعة أن يستخلص من سماته الشخصية ما يجعله يقرر ما يفعله، بل هو على الأحرى يستدل عقليا بسماته الشخصية ليقرر ما يفعله. وينطوي ذلك الاستدلال بالعقل على خطوة ما للخلف، إلا أن الأمر يخلو من التظاهر بأن ذلك الشكل من الاستدلال العملي هو بأي حال «استدلال خالص» أو أنه لا ينبع من ذلك الشخص بلحمه ودمه، وعلى نحو أعم، من المجتمع الذي شكله. ولهذا يذكر

كامي، كما رأينا أنفاً، أن «الأخلاق عند أرسطو ذاتها، في أحد جوانبها، ما هي إلا اعتراف شخصي طويل وله مبرراته العقلية. ففي النهاية يعود الفكر المجرد إلى دعامته الجسدية» .MS, pp. 100-101))

كان نيتشة أول من جادل بأن كل الفلسفات الأخلاقية مجرد «اعتراف شخصي» لمعتنقيها، وكان نيتشة أيضاً أول من جادل بأن مذهب الأخلاق عند كانط هو نوع من «أخلاق أصحاب المتاجر». (والأدهى من ذلك أنه، بينما يصف «الإنسان الأخير» في كتابه **هكذا تكلم زرادشت** **Thus Spake Zarathustra**، لم يجد نيتشة غضاضة في تطبيق المصطلح على المذهب النفعي عند ميل أيضاً). وعموماً، وكما سنلاحظ فيما يلي، فإن كامي سيستوحي ما هو ليس بالقليل من نيتشة، الذي دفعه اعتناقه للمذهب الطبيعي أيضاً إلى تفضيل الإغريق القدماء (فيما قبل سقراط). بيد أنه في ذات الوقت يجدر بنا ملاحظة أنه في كتابات كامي التي أنجزها في شبابه لم يكن مفهوم العبث قد أطل برأسه بعد. فالحق أنه حتى عندما يتحدث عن تجاربه الحياتية في الجزائر مستخدماً التعبيرات المزدوجة التي هي جزء لا يتجزأ من الانفصال disunity المكون للعبث، فهو إنما يفعل ذلك بغرض توكيد وحدة كامنة: «لست أنا المهم ولا العالم، إنما وحدهما التناغم والسكون فمنهما ولد الحب بيننا» ((LCE, p. 72. ومع قدوم العبث سيتلاشى التناغم ويتحول السكون: ويغيب التفكير في تناغم داخلي كامن مسلم بوجوده، فالعالم هو الذي سيسكن الآن ويصمت في مواجهة عجز الإنسانية عن فهم الدواعي والأسباب.

نبذة قصيرة عن تاريخ ما قبل العبث

يخيفني الصمت الأبدي في تلك الفضاءات الممتدة بلا حدود.

بليز باسكال Blaise Pascal، تأملات Pensees

في واحدة من أكثر صفحاته استغلاقاً على الفهم يخبر نيتشة مجموعة من الناس على لسان «المجنون» أن «الإله ميت»[4]. لم يقابل الناس ذلك التصريح بالغضب أو التكذيب، كما قد يتوقع المرء، بل على العكس استقبلوه بالسخرية والضحك، وذلك

أن كان الناس يملكون تلك القدرة على التفوه ساخرين بأمور تتخذ مظهر الفطنة والثقافة الرفيعة، وهو ما لم يعرف في عصرنا: ومع ذلك «فالكل يعرف» أن الإله ميت، بل من الأهمية بمكان أننا الذين قتلناه. والأحرى أن ما جعل المجنون يصاب بالجنون، وما عجز الناس عن فهمه هو كيف أن جزءاً كبيراً من حياتنا وجزءاً كبيراً من فهمنا لأنفسنا، وإن بدا أن لا علاقة بين الأمرين، يتشابك على نحو معقد مع مفهوم الإله، ومن ثم لابد أن يموت معه. بدأ البرق والمجنون وحده من استطاع أن «يسمع» الرعد الوشيك، صوت الأرض تتداعى تحت قدميه: «ماذا عسانا أن نفعل عندما نفك قيود الأرض بالشمس؟ إلى أين تتحرك الآن؟ إلى أين نتحرك نحن؟ هل نبعد عن كل الشموس؟ ألا نسقط تباعاً؟»[5] أما فيما يتعلق بالناس، فلم يدركوا بعد ذلك الدوي العظيم: «لازال هذا الحدث الضخم في طريق الحدوث، لازال يتجول؛ لم يصل بعد إلى مسمع الإنسان... فلازال ذلك الفعل أبعد من أبعد الأشياء عنهم – «ومع ذلك فقد فعلوه بأنفسهم.»[6]

ليس العبث نتيجة لموت الإله فحسب (ومن ثم، إذا عدنا إلى الوراء، لميلاده) وإن كان في عصرنا الحديث يصبح هذا الغياب سببا مباشراً. فمن الناحية الشكلية (أي من ناحية المفهوم)، العبث نتيجة الحاجة إلى مكان يتبوؤه إله، تلك النظرة العاقلة غير المتحيزة الموضوعية والتي وجدت التعبير عنها منذ زمن بعيد على الأقل يعود إلى نظرية الصور عند أفلاطون (والتي كانت أحد الأسباب التي من أجلها أشار نيتشة إلى المسيحية على أنها «أفلاطونية الجماهير Platonism for the masses»)، وتلك هي النظرة التي أشار إليها الكائن العاقل غير الدنيوي الذي تحدث عنه هام (في الفقرة المقتبسة من مسرحية بيكيت **نهاية اللعبة** في بداية هذا الفصل. فعندما فرغ ذلك المكان الذي أنشأناه بأنفسنا، وذلك بموت الإله (والذي يؤكد نيتشة أنه شيء فعلناه نحن أيضاً)، أو إذا توقف مضمونه السائد عن العمل بتلك الطريقة التي بها يستطيع آن يبرر حياتنا ويضفي عليها معنى، تنشأ مشاعر وأحاسيس عبثية. وفي عصورنا الحديثة، كما سيتضح فيما بعد، كشف ديكارت عن الاحتمال النظري لمشاعر العبث، وبعدها أثمر هذا الاحتمال على يد هيوم وكانط، وفلسف كيركجارد ونيتشه ردود أفعاله العملية (أو إذا حبذنا القول، الوجودية)، ويأتي كامي، الذي كتب في وقت انتشر فيه أخيراً «هذا الحدث الضخم» ليقدم «وصفاً خالصاً» «لمشاعر العبث التي قد نجدها منتشرة في ذلك العصر» (MS, p. 2).

وحسبما تذهب معظم الروايات، فإن ركيزة المشروع الفلسفي الحديث (على المستويين التاريخي والفكري) ما يطلق عليه «الفلسفة الذاتية philosophy of subjectivity»، وقد بدأت على يد ديكارت، وفيها تتحول الفلسفة نحو الداخل بحيث تجعل الذاتية أساساً لمعرفة قاطعة لا شك فيها. ركز ديكارت على قوة العقل الموزعة توزيعاً جيداً بين البشر، ذلك «الضوء الطبيعي» داخل كل شخص والذي يضطرنا جميعاً إلى الاعتراف فقط بصدق ما نراه كذلك بوضوح، ويشكل ذلك لحظة حاسمة في التحرك البطيء بعيداً عن رؤية عامة مصدرها الكنيسة في اتجاه لحظة إنسانية (بلا إله). وعلى ذلك فبينما اقتصر اسمياً على اهتمامات ابستمولوجية ضيقة، لم تكن ثنائية العقل والمادة عند ديكارت، وهي نتيجة انفصال الوعي عن العالم بغرض وضع أسس المعرفة به، ظاهرة اجتماعية ثقافية فحسب، إنما أيضاً إرهاص ونذير لتيار العبث. وقد أدرك باسكال، المعاصر لديكارت، ذلك بحدثه على نحو غامض، فهو الذي أعلن «يخيفني الصمت الأبدي في الفضاءات الممتدة بلا حدود» (ولكن ربما أنه لم يسد صنيعاً للكنيسة بجدله، دون دليل، أنه من التعقل الإيمان بوجود إله، ذاكراً ثمن الإيمان الزائف وعدم الإيمان الزائف). وبالطبع وصل ديكارت خفية إلى اليقين الموضوعي الذي كان يسعى إليه، حيث استخدم قدرة المنطق، التي عرضها للشك المنهجي بالارتياب في كل شيء في بداية التفكير، لإثبات وجود الإله، الذي يتوسط العلاقة بين العقل والمادة، ومن ثم تسمح لمعاصري ديكارت بالثقة في مدركات حواسهم وأيضاً في الرؤى العامة التي مصدرها الكنيسة (وإن كان ذلك أقل رسوخاً الآن). ومع ذلك وقع الضرر.

بعد أن وجه بلوم ضربة مدمرة إلى المشروع الديكارتي، ببيان أن حقائق العالم («الحقائق الواقعة» والتي من بينها ادعاء وجود إله) لا يمكن أن تكون ضرورتها صلبة جامدة كحقائق الرياضيات والمنطق («العلاقات بين الأفكار وبعضها»)، زاد كانط التركيز على الجانب الذاتي بعودته إلى المثالية المتعالية، والتي أكد أنها تنعش حقائق الواقعية الإمبريقية. وبتعبير آخر، يرى كانط ضرورة فيما يتعلق بالحقائق الإمبريقية لدينا (وخاصة حقائق العلوم الطبيعية) لأن هذه الحقائق تنعشها طبيعة عقولنا التي تقدم الإطار العام لما يمكن أن يعتد به على أنه حقائق ذاتية بالنسبة لنا. ومع ذلك كيف يكون «العالم في ذاته» وراء إدراكنا العقلي. وهنا حتى فيما يتعلق بالوقائع الموضوعية، لا يرى كانط

فقط أن الذاتية يجب أن تكون نقطة الانطلاق، ولكنه يرى أيضاً أن هناك حدوداً للعقل، وهو ما حوله إلى فضيلة بجداله أن مظاهر قصور العقل تفسح المجال للإيمان. بيد أنه في انتقال كانط من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة العملية بدأ شبح تيار العبث يلوح في الأفق بحق. ومع أنه لا مكان في فلسفة كانط النظرية للاعتقاد في أمور مثل الإله، والحرية وخلود الروح، إلا أنها مطلوبة في فلسفته العملية من حيث إنها أفكار ضابطة، أو كما يسميها «مسلمات العقل العملي الخالص postulates of pure practical reason»، وذلك لأنه بدونها تنهار فلسفته الأخلاقية القائمة على الضرورة في وجه أحداث العالم محتملة الوقوع. ولا يلمح ذلك فحسب إلى أن الإيمان لا يمكن أن يبدأ إلا حيث ينتهي العقل النظري، بل يشير أيضاً إلى أن الإيمان هو الشرط الأوحد لإمكانية وجود العقل العملي الخالص. ومع ذلك، فرغم أن إيمان كانط بالإله والعقل العملي لا يستند إلى أسس منطقية، كما يشهد بذلك هجومه المتعدد على شتى دلائل وجود الإله وكذلك حاجته إلى المسلمات، فإن طبيعة إيمانه مزعزع الأسس لم تكن قادرة بعد على إثارة تجربة العبث.

بصياغته لمفهوم «الحقيقة الذاتية» المنطوي على مفارقة، وخاصة علاقته بالإيمان الديني يصبح كيركجارد أو ل من أثار مفهوم العبث بوضوح لا لبس فيه. ففي كتابه **خاتمة تذييل غير علمي Concluding Unscientific Postscript** يعلن: «بدلاً من عدم اليقين الموضوعي (بوجود الإله) يوجد يقين، أي أنه العبث من الناحية الموضوعية؛ وذلك التيار العبثي، المترسخ بقوة في العاطفة الباطنية هو الإيمان»[7] ويرى كيركجارد هذا العبث متبلوراً في المفارقة أن الحقائق الأبدية في المسيحية تغيرت تاريخياً بتجسد الرب في شخص المسيح، ومع تناقضه مع المعتقدات الأساسية للعقل التنويري، إلا أن هذا المفهوم للعبث أحد منتجاته. يأتي الشكل المتميز للبروتستانتية عند كيركجارد، بتأكيده على «الباطن الذاتي subjective inwardness» للمؤمن الذي يواجه الرب بفيض من المشاعر في «علاقة رأسية»، نتيجة لوعد التنوير بحق الذاتية الفردية في الإشباع، وهو الوعد (الديكارتي في النهاية) الذي سعى إلى تحقيقه هو ومعارضه هيجل. وحقيقة فإن رده القاسي على توكيد هيجل على شمولية أخلاقية ذات بناء عقلاني (أي «علاقة أفقية» تندرج تحتها كل الأشياء، بما فيها «الآخر» المطلق وهو الرب) لابد من النظر

إليها كمحاولة لتبرير ذلك الحق للذاتية والانتصار له أمام «منظومة» هيجل الشمولية.

بيد أنه، حسبما يروي كيركجارد في كتابه **خوف وارتعاد Fear and Trembling**، حتى الإيمان «بالآخر» المطلق الذي هو الرب، والذي يوضح للمؤمن طبيعته اللامتناهية، ما هو إلا الخطوة الأخيرة على طريق الإيمان الصحيح. وانطلاقاً من موقف الفهم يبقى أولئك المؤمنون (الذين يعتبر كيركجارد نفسه واحداً منهم) «فرسانا للإذعان» فحسب، يجدون في مظاهر العوز والحرمان في الدنيا تفريغاً للحياة من كل أمل وسعادة ومعنى. ولا يصبح المرء «فارساً من فرسان الإيمان» يشارك في الحياة بسعادة إلا باعتناقه مذهب العبث الذي هو جزء لا يتجزأ من الإيمان الصحيح، وذلك لأنه عندما يتوج المعنى الإيمان ينبثق الأمل أبدياً: وتصبح كل الأشياء ممكنة، بما في ذلك (بل حقيقة على الأخص) ماليس خاضعاً للعقل. ورغم سخاء ما يحوزه الفرد من الإيمان على المستوى الذاتي، يرى كيركجارد أنه لا يمكنه الجدل العقلي لصالح المسيحية بل لابد أن «يغري» قارئه بالدخول فيها. ويزيد على ذلك أنه ليس كيركجارد، بوصفه كيركجارد الذي يقوم بالإغراء، وذلك لأنه بدافع من احترامه لحق الفرد في تقرير مصيره يكتب تحت اسم مستعار: فتقويض السلطة التي يخولها موقع المؤلف، يمنح كيركجارد القارئ مساحة للاختيار غير المكره لما إذا كان سيعتنق ذاتياً العبث الموضوعي الذي هو الإيمان المسيحي.

بيد أن بصيرة كيركجارد النافذة تتجلى في إدراكه أن العبث لا يقتصر على مفارقات الإيمان الديني. وربما كان هو أول من أدرك أن كل الخيارات الوجودية (أي الخيارات الجوهرية الموجهة التي يتخذها الفرد بشأن كيفية وجوده في العالم) والتي تحدد ما يهم من حيث كونه حقيقة ذاتية لذلك الفرد، هي في الواقع شأن من شئون الإيمان. وفي طرح «جدله الوجودي»، الذي هو إعادة صياغة قصدية لجدل هيجل التاريخي حول التوجهات الفردية، يخلص كيركجارد إلى جوهر القول بأن كل اختيار للمرء لا أساس له. وبناء عليه يرى كيركجارد أن الفكر والوجود منقسمان، معارضاً بذلك ما رآه التقاء مطلقاً بين الفكر والوجود في جدل هيجل، والذي تبدو فيه ضرورة عقلية فيما يتعلق بالحركة من «شكل (جمعي) من أشكال الوعي» إلى آخر. ونتيجة لذلك فرغم أن كيركجارد يحبذ في وضوح فكرة الفرد «الموجود وجوداً عينياً»، والذي هو فرد له التزام أعلى يصور في

ترابط واتساق القوانين الجوهرية التي يحيا بها، إلا أنه لا يسعه إلا أن يحبذ ضمنياً مدار الوجود «الديني» مقابل مدار الوجود «الأخلاقي» أو «الجمالي». وبعبارة أخرى، فما من داع لاختيار العيش وفق قوانين أي من مدارات الوجود، وذلك لأن الاختيار مزعزع الأساس تماماً لمدار من مدارات الوجود يؤدي إلى أن يوجد في المقام الأول أي شيء تبرز أهميته كسبب. ولذلك، بل وبمفهوم دنيوي خالص، لا ينطوي اختيار المرء لأن يكون فرداً موجوداً وجوداً عينياً، باختياره العيش وفق قوانين أحد مدارات الوجود في مقابل المدارات الأخرى، على شيء أكثر من «قفزة إيمانية».

وهنا لابد من مراجعة «رؤيتنا التقريبية الأولى» فيما يتعلق بالعبث (أي أنه «مفهوم نشأ عن تجربة») والتي أوردناها في بداية هذا الفصل. وحسبما يلمح ذلك التاريخ الموجز لميلاد مفهوم العبث، فحتى لو كان مفهوم العبث قد تولَّد عن التجربة الحديثة، فالتجربة الحديثة بدورها تولَّدت عن مفاهيم ذاتية نشأت عن التكشف التاريخي للفلسفة. ويعني ذلك أن تجربة العبث لها شروطها المسبقة الخاصة المتعلقة بالمفهوم. ومع ذلك لا يصبح ما ذهبنا إليه في «رؤيتنا التقريبية الثانية» بالقول بأن العبث «تجربة تولَّدت عن مفهوم» أصوب كثيراً من «رؤيتنا التقريبية الأولى، وذلك لأن التكشف التاريخي للفلسفة تولَّد عن التكشف التاريخي للتجربة الإنسانية، التي تعد الفلسفة جزءاً منها. ويعني ذلك كله إذن أن تجربة العبث ومفهومه يقومان في علاقة «جدلية»، وبعبارة أخرى، علاقة يؤثر فيها المصطلحان بالتبادل كلاهما على الآخر في صيرورة مستمرة لا يتصدر فيها أحدهما الآخر. وحقيقة، كما سنرى فيما بعد، فمنذ كامي، بل منذ اللحظة الوجودية إجمالاً، بقي شيء يتعلق بكل من تجربة العبث ومفهومه، رغم تغير المصطلحين في بعض المعاني.

إشكالية العبث عند كامي

> **بعد موت بوذا، ظل طيفه يظهر لقرون في كهف من الكهوف – طيف ضخم بشع. الإله ميت؛ ولكن لأن له طرائق البشر، فربما لازالت هناك كهوف منذ آلاف السنين سيظهر فيها طيفه. ولازال علينا أن نقهر طيفه أيضاً.**
>
> **فريدريش نيتشة، العلم المبتهج[8]**

إذا طرحنا قضية العبث في جوهرها بقدر أعلى من الاختصاص، سواء تناولناها من حيث التجربة أو المفهوم، نجدها مشكلة تزعزع الأسس، وما قد يطرأ من أحداث، والغياب المطلق للمعنى فيما يتعلق بالمظاهر الجوهرية «للأحوال الإنسانية التي تبدو وكأنها قيد التبرير العقلي. يرى ديكارت وبلوم أن الحاجة إلى التبرير المنطقي مقصورة على المشكلات الابستمولوجية، وهي المشكلات المتعلقة بتمييز المعرفة (الحقائق التي نحصل عليها بأساليب قابلة للتبرير منهجياً) عن محض معتقدات صادقة (حقائق نحصل عليها بأساليب غير قابلة للتبرير منهجياً) . لولا الرب، الذي يكفل صحة مدركاتنا الحسية، لواجه ديكارت هوة لا يمكن عبورها بين الوعي لديه وبين العالم، ومن ثم لسقط ابستمولوجياً في الشك، وهو أهم ما تصدى له. أما هيوم، وهو ملحد، فقد سقط في الشك، ولكنه شك محدود بعض الشيء، من ذلك النوع الذي لا يرتبط بهمومنا الدنيوية (وحقيقة فإن فلسفته الأخلاقية تبعد في بعض جوانبها عن الشك بقدر يثير الدهشة). وقد اشتهر باعترافه أن تخميناته محكمة الدلالة تسفر عن «اكتئاب فلسفي philosophical melancholy ، ومن ثم تأتي ميوله الطبيعية للإنقاذ: فيمكن أن يتناول طعام العشاء، ويلعب النرد، أو يذهب للهو مع أصدقائه، وعند هذه النقطة، كما يذكر لنا، تبدو تأملاته الفلسفية «باردة، متوترة وسخيفة» حتى أنه لا يحتمل فكرة العودة إلى حجرة مكتبه، مفضلاً أن يلقي بكتبه في النار. لماذا يهتم هيوم اهتماماً بالغاً بالعقل الفلسفي؟

قد يرى البعض أنه، رغم إلحاده، ظل هيوم يتفلسف «في ظل الرب». ويرى ديكارت ضرورة حتمية للحقائق عن العالم (فلا يمكن أن تكون غير ذلك) والرب وحده الذي يجعل مثل هذه الحقائق ممكنة. ومن حيث تجاوبه مع أسلافه الذين عملوا في ظل التقاليد الامبريقية، وهم جون لوك والأسقف جورج بيركلي، الذين بقوا على إيمانهم بالرب، جادل هيوم بأنه لا يمكن إخضاع الرب للتجربة، ومن ثم فلا أساس للاعتقاد في وجوده. وعلى ذلك يفهم تماماً أن الشك الذي أعلنه هيوم هو مظهر «الرؤية الرب الشاملة» دون وجود الرب، وإذا كان ثمة أهمية لاستدلاله الفلسفي فذلك لأنه استمر في دعمه والتمسك به حتى وصل إلى هذا المعيار المستحيل. (وحقيقة قد يجادل البعض جدلاً مقنعاً بأنه إذا أزيلت أصداء غياب الرب من معادلة هيوم، والتي كانت بوجه من الوجوه هدفه في توضيح مفاهيم ميتافيزيقية مثل الحرية والسببية، يصبح غير متشكك

على الإطلاق.) وهنا يمكن القول بأن هيوم يرى «الشك خطيئة بلا رب»، وهو ما يجب أن نضيف إليه على الفور أن الوجود المنتشر في كل مكان omnipresent «دون الرب» هو ذات الحال التي عليها «الخطيئة» التي هي الشك عند هيوم. أضع الأمور بهذا الأسلوب لأن كامي، الذي كان ملحداً هو الآخر، يقول في **أسطورة سيزيف أن** «العبث خطيئة بلا رب» (MS, p. 40)، وعلى حين كان يعني ببساطة القول أنه في غياب الرب يكون العبث خطيئتنا «الأولى»، فالحقيقة أن الوجود المنتشر في كل مكان «بلا رب» هو ذات الحال التي تكون عليها الخطيئة التي هي العبث عند كامي. ومن ثم فكما كان الحال عند هيوم، فإن فكرة كامي عن العبث هي مظهر «لرؤية الرب الشاملة» دون وجود الرب، وهو الاحتفاظ بمعيار استمر في توظيفه حتى وهو ينكر وجود الرب الذي أشار إليه في معياره ذات مرة. ومع ذلك يختلف غياب الأساس الابستمولوجي عند هيوم اختلافاً قاطعاً عن غياب الأساس الوجودي عند كامي: فقد لا تتناول الدراسات مذهب الشك، بينما يبقى العبث منتشراً في كل مكان محيطاً بالميول «الطبيعية» ذاتها، التي سعى هيوم مرة إلى ملجأ وجودي في ظلها. وينتج عن ذلك أن مشكلة العبث ليست مشكلة مذهب الشك الابستمولوجية الخاصة، بل مشكلة العدمية الوجودية العامة، وهي الاعتقاد التام في لا شيء.

وعلى غير هوم، الذي اضطره اعتناقه لمذهب الشك إلى التساؤل حول وجود العالم الخارجي، يبدأ كامي أسئلته الفلسفية مباشرة من منظور ديكارت الثنائي: وجود الوعي ووجود العالم المادي. بيد أنه بدون الرب عند ديكارت، ما كانت هناك معرفة ضرورية تؤدي بكامي إلى القول بأن مقاربته «تعترف بالشعور بأن المعارف الحقيقية مستحيلة» (MS, p. 12). ولكن بينما يرفض كامي كل المعارف «الحقيقية»، لا يرفض العقل ذاته، وإن كان يسعى يقيناً إلى الحد من ادعاءاته: «تسعى استدلالاتي لتكون مخلصة للدلائل التي أثارتها. وتلك الدلائل هي العبث. فهى الانفصال التام بين العقل الذي يرغب وبين العالم الذي يحبط، إنها حنيني إلى الاتحاد، وهي ذلك العالم المتشظي والتناقض الذي يربط كل الأشياء معاً. (MS, pp. 49-50). ومن ثم فلا يقطع الشك الوجودي عند كامي الطريق كله من البداية. فكأنه يتبع **مذهب التامل** عند ديكارت في المرحلتين الأوليين للتأمل، التطرف في الشك the radicalization of doubt (الذي يبلغ ذروته

في «فرضية روح الشر» التي تعرض للشك المنهجي كل مدركاتنا الحسية، ومقولته الشهيرة «cogito ergo sum» («أنا أفكر فأنا موجود»)، ولكنه غالباً يرفض الذهاب إلى أبعد من ذلك، فديكارت يشيد بناءه عائداً إلى العالم عبر دلائل عدة على وجود الرب، تتجاوز جميعاً الحدود الواقعية للعقل المحض (كما سيوضح كانط لاحقاً). وكما يقول كامي: «بين يقيني بوجودي وبين القناعة التي أحاول إضفاءها على ذلك اليقين، لا تمتلئ الفجوة أبداً. فسأظل أبداً غريباً عن نفسي» (MS, p. 19).

مع أن «اليقين الذاتي»، بعبارة هيجل، عند كامي مقصور على ال cogito (التفكير)، ومع أن الشك الوجودي، كما ألمحت سابقاً، ما هو إلا نمط خاص من أنماط الشك على حين أن العبث كوني عام، فكامي لا يمارس الشك بمفهومه الكلاسيكي. فهو لا يمنع ذلك النوع من الحقائق الدنيوية الذي يمكن استخلاصه من تجارب الحياة اليومية، وهو يؤمن في الواقع بالحقائق المباشرة الواضحة بذاتها، وهو في ذلك كثير الشبه بديكارت (الذي يعتمد على الرب في ضمانها). ومن ثم فعقب قوله بأنه لا وجود «لمعرفة صادقة» يقول كامي أن «المظاهر الأحادية يمكن أن تتعدد» (MS، p. 12) . ولا تناقض هنا. فكما سنلاحظ في قسم لاحق، أنه على غير فلاسفة حداثيين مثل ديكارت، وهيوم، وكانط الذين أعلنوا نموذجاً فلسفياً يهتم في المقام الأول بمسألة ما إذا كانت الصور التمثيلية في عقلي مطابقة للأشياء «بالخارج»، ينطلق كامي ضمنياً من منظور الظاهراتية الوجودية في القرن العشرين، الذي ينبذ تماما هذا النموذج الابستمولوجي الذي يعتمد على «الداخل والخارج» «inside-outside». وعبر مفهوم «القصدية»، كانت المسألة الابستمولوجية قد أعيد صياغتها علي يد هوسلر (متبعاً في ذلك أستاذه فرانز برينتانو Brentano) ثم هيدجر (الذي حفزته «مسألة معنى الوجود» ؛ لتقوم في الأساس مقام المسألة الوجودية التي تناقش ما إذا كان هناك ما هو أكثر من الظواهر القابلة للملاحظة، تلك المظاهر المجردة التي نعي وجودها.

ومن ثم فإن الانفصال التام بين العقل والعالم عند كامي ليس مشكلة معرفة ، إذا توخينا الدقة، بل مشكلة معنى، وإذا كان «معنى الحياة أهم المسائل الملحة» (MS, p. 4)، فإنما ذلك بسبب ما لدى كامي من «حنين نحو الوحدة»، والذي دفعه الافتقار إليها إلى أن يستهل **أسطورة سيزيف** بقوله المنطوي على مبالغة أنه «ما من مشكلة فلسفية

خطيرة بحق سوى الانتحار» (MS, p. 3). وقد واجه كامي لوماً شديداً بسبب ذلك الاستهلال، الذي يمكن مهاجمته بأساليب شتى. فلماذا يكون الانتحار وحده المشكلة الفلسفية الخطيرة بحق؟ قد يبدو الأمر أن كامي يرى «معنى الحياة» وحده المشكلة الفلسفية الخطيرة بحق، وتنبع مسألة الانتحار ببساطة من العجز عن التصدي لها كما ينبغي. ولكن لماذا الانتحار حتى لو خلت الحياة من المعنى؟ قد تكون «الحياة» ذاتها بلا معنى، ولكن قد تكون مكونات حيواتنا ذات معنى بالنسبة لنا، وحتى لو لم يكن الأمر كذلك، فهي تجعل الحياة تستحق أن تعاش (أو تجعلها حقيقة تبعث على السرور). وعلاوة على ذلك، فرغم اعتراف كامي «بتعدد أسباب الانتحار»، لا يتبع ذلك زعمه المتضمن أنها مجرد أسباب مباشرة، يمكن اختصارها جميعاً على الإطلاق في إدراك (وإن كان إدراكاً حدسياً)أن «عادة» الحياة «تتصف بالسخف»، وذلك لأنها تخلو من «أي سبب عميق» (MS, pp. 5-6). فحتى إذا ندر أن يكون السبب المباشر للانتحار هو السبب الجوهري، فلا يتطلب ذلك أن يكون السبب الجوهري هو خلو الحياة من المعنى. وحقيقة قد يكون الأمر أن الشخص يقدم على الانتحار لاعتقاده (أو لاعتقادها) أن الحياة تخلو من معنى من المعاني، معنى لم يصلوا إليه. وبعيداً عن المط والاستفاضة، فإن افتتاحية كامي ليست على قدر من الجودة، ولكن مع ذلك فإن مشكلة معنى حيواتنا (إن لم يكن «معنى الحياة») من المشكلات ذات الرجع لدينا، ومن ثم لابد من فهمها وإدراك فحواها.

وثبة عملاقة إلى الخلف، وخطوة صغيرة إلى الأمام: مشكلة المعنى

> **ربما يصل السؤال الديني دون إجابة دينية إلى عداء للإنسانية، وذلك لأننا نعجز عن تعويض المعنى الكوني بمعنى مستمد من منظورنا الخاص.**

توماس ناجل، رؤية من لا مكان[9]

وكما رأينا فإن نقطة الإنطلاق عند كامي، أي «الشعور بالعبث»، نتيجة الانفصال التام عند ديكارت بين العالم (الذي يوصف بالتبادل على أنه «غير مكترث»، و«غير منطقي» و«مجرد من الأوهام والأضواء») وبين الوعي، الذي «يبدأ به كل شيء» و «لاقيمة لأي شيء إلا من خلاله». ومع ذلك فلا وجود لإله ديكارتي عند كامي للتوفيق بين

ذلك «الانفصال التام بين الإنسان وحياته» (MS, pp. 6-13) ، وفي مواضع مختلفة من النص المذكور). وهو موقف يحمل قدراً من الغرابة. فمن المؤكد أن ناجل على صواب من ناحية: «ربما يصل السؤال الديني دون إجابة دينية إلى عداء للإنسانية» وكما سنرى فيما بعد فإن رؤية كامي الميتافيزيقية للأخلاق والأمور السياسية توضح ذلك من بعض الوجوه. وعلاوة على ذلك، فإن موقف كامي هنا، مثله مثل مواقف أخرى تشبهه (فيما يمكن وصفه بوجه عام بأنه الحركة الوجودية) فتح الباب لحركة ما بعد البنيوية الفرنسية، والتي يوحدها ، على اختلاف تنويعاتها، مذهبها المعادي للإنسانية دون مواربة. (والحق أنه في حالات خاصة، مثل الأعمال المتأخرة لجاك دريدا، يلقي هذا المذهب المعادي للإنسانية بمزيد من الإيضاح على الإشكالية الدينية.) ومن ناحية أخرى، فإن تشديد كامي على الوعي من حيث إنه مصدر كل القيم يأتي في صميم القلب لنوع خاص من المذهب الإنساني، وهذا الالتزام الإنساني يعلل في جانب كبير منه رؤية كامي للأمور الأخلاقية والسياسية على حد سواء، كما سنرى فيما بعد.

وعلى كل، فبهذا القدر نكون قد تناولنا مفهوم كامي للعبث من منظور «ظل الرب»، ولكن ليس انهيار الدين وحده هو الذي أدى إلى منظور «رؤية إلهية شاملة دون إله» «God's eye view without God»، وإن كان ذلك من حيث التصور الذهني على الأقل. فهناك أيضاً اعتبارات فلسفية دنيوية بحتة تدفعنا نحو منظور «رؤية إلهية شاملة دون إله»، والتي يمكن وصفها في الإطار الدنيوي وصفاً أكثر دقة بأنها «رؤية من اللامكان» (على حد قول ناجل). ومما ينطوي على كثير من المفارقة أن تلك الاعتبارات الفلسفية الدنيوية تنشأ عن ابتعاد قصدي عن منظور «الرؤية الإلهية الشاملة» في تجسيدها الديني لتعود بنا إليها في تجسيدها الدنيوي («رؤية من اللامكان»).

وليصبح ذلك القول منطقياً ذا معنى، لابد أن نتذكر أن العقل التنويري استأصل الرؤية الدنيوية ذات المرجع الكنسي من جذورها ليحل محلها، والذي كان العلم خير تجسيد له، وعلى غير المعتقد الديني الذي يلوي الحقائق (أو يقمعها) لدعم بقاء فرضياتها، فإن العلم ينبذ الفرضيات التي لا تقوم على الحقائق. وبفضل تلك الطبيعة التجريبية فقد تشيع للعلم وحباه حتى أولئك الفلاسفة الأشد ثورة على الموروثات القديمة، ومنهم نيتشة، الذي تغنى بمدحه في «المرحلة الوسطى» من كتاباته مثل **الإنسانية كلها إنسانية**

Human All Too Human. ومع ذلك سرعان ما أصبح العلم نفسه معتقداً جديداً تتزايد ضرورة تفسير كل المساعي الإنسانية من منظوره الفريد (واستمر الحال هكذا عند بعض الفلاسفة). فما هو بالضبط منظور العلم الفريد؟ الإجابة ببساطة أنه «الموضوعية». ففيما يتعلق بالمظاهر الطبيعية يصبح الاعتماد على هذا المنظور على قدر كبير من الإنصاف، ولكنه لا يصلح في حال الأمور الوجودية التي هي «في جوهرها» أمور «ذاتية» في طبيعتها. وكما يؤكد كامي مصيباً في قوله: «إذا استطعت عن طريق العلم أن أمسك بالظواهر وأحصيها، فلا أستطيع، مع ذلك، فهم العالم» (MS, p.20). والمشكلة الجوهرية أننا كلما ابتعدنا عن الموقف، في الزمان والمكان معاً، ازددنا موضوعية، أما إذا رغبنا في الوصول إلى نتيجته المنطقية، يصبح الأكثر «موضوعية» منظوراً يخلو تماماً من المكان والزمان. ومع ذلك فإن الاعتماد على هذا المنظور «الموضوعي» ، أي «الرؤية من اللامكان»، «يحجب العالم ولا يوضحه (ذلك العالم الذي يفهم على أنه «عالم الحياة» الخاص بنا الذي تكون بالذاتية المختلطة)، ويرجع ذلك بدقة إلى أنه يبعد عنه، وهو الدافع الكامن وراء شكوى كامي. وحقيقة فبابتعادها عن عالم (الحياة) الخاص بنا بغية فهمه على نحو أفضل تستأصل «الرؤية من اللامكان» الهيكل العام «الداخل-الخارج» وتحل محله في الإشكالية الابستمولوجية على الساحة الوجودية، التي لم تعد متاحة لحلول مرضية. فمن حيث طبيعتها الخاصة يتحتم أن تكون «الرؤية من اللامكان» «خارج» تلك الاهتمامات «الداخلة» من حيث الجوهر، وهي من هذا المنظور لا تبدو ضئيلة فحسب إنما هزلية سخيفة.

ومع إدراك كامي الواضح للمذهب العلمي (أي انسحاب عمليات التموضع التي يمارسها العلم خارج ميدان موضوعها الملائم) فهو مستعد لاستخدام منظوره في الارتباط الوجودي، «الرؤية من اللامكان» كما يتضح في القسم الثاني من كتابه **أسطورة سيزيف**، بعنوان «أسوار العبث» (الذي يأتي مباشرة في أعقاب مناقشته للانتحار في الجزء الاستهلالي، بعنوان «العبث والانتحار»). وفي الوصف التالي (المبغض للبشر بما يثير الدهشة) مزيد من الإيضاح:

الرجال، أيضا، يبطنون ما هو غير إنساني. ففي لحظات خاصة من الصفاء الذهني، تتخذ ايماءاتهم مظهرا ميكانيكياً، ويأتون بحركات تمثيلية صامتة بلا

معنى، مما يجعل كل ما حولهم أحمق غبياً. رجل يتحدث في التليفون وراء حاجز زجاجي؛ لا يمكنك سماعه، ولكنك ترى عرضه الأبكم غير المفهوم: وتتعجب لماذا هو حي. (MS, pp.14-15)

فالحاجز الزجاجي الذي يفصل كامي (بوصفه الملاحظ المحايد) عن الرجل «اللاإنساني» المتحدث في التليفون (المشارك المنخرط في العمل) هو «سور عبثي» ، ولكن ليس بالأسلوب الذي سيوظف به كامي هذا المصطلح. فكامي هو من أقام ذلك السور العبثي، وإذا كان على جانبه الآخر، فإن الموقف قد يبدو له في ضوء مختلف تماماً. ولنتخيل على سبيل المثال أن «العرض المسرحي الصامت» الذي يقوم به الرجل هو نتيجة معرفته على التو بأن طفله قد لقي مصرعه في حادث: ففي ظل هذه الظروف قد لا يندفع كامي بفعل «الصفاء الذهني» لديه لأن «يتعجب لماذا [هذا الرجل] حي»، برغم حقيقة أنه من منظور «اللامكان» للعبث، لا يوجد سبب على الإطلاق من الناحية الفنية لأن يغير حكمه على الموقف. وكامي بالطبع ليس على الجانب الآخر من الحاجز الزجاجي، ولكن المقصود أن الأمر لا يحتاج إلى خيال على درجة عالية من التقدم لتصور مجموعة كبيرة من الممكنات (والتي إحداها أنه، عند رؤيته من «الداخل» فهناك بالفعل شيء «غير إنساني» في الرجل). وحقيقة فإن مثل هذا الخيال لا غنى عنه للحظة الأخلاقية.

ألمحت فيما سبق إلى وجود اعتبارات فلسفية دنيوية محددة تدفعنا نحو «منظور رؤية إلهية شاملة دون إله» (والتي أطلقت عليها في السياق الدنيوي «الرؤية من اللامكان) وهي مستقلة عن الرؤية الدنيوية الدينية (والتي أطلقت على استمرار تأثيرها الدنيوي فيما بعد موت الإله «ظل الإله»). وقد ألمح كامي إلى تلك الاعتبارات الفلسفية الدنيوية في قوله: «إذا كنت شجرة بين الشجر، أو قطة بين القطط، لكان لهذه الحياة معنى، أو لعل المشكلة لم تكن لتنشأ، لأنني سأنتمي للعالم» (MS, p. 51). فبفضل الطبيعة المتميزة للوعي الإنساني، التي تستطيع الوعي بالذات واستخدام المنطق العقلي بلا نهاية، يموضع البشر عالمهم، ونتيجة لتلك العملية يغتربون عن عالمهم وأنفسهم معاً. فمن الإنسانية العودة إلى الوراء وتأمل الأمور، ومن المؤكد ملازمة تلك المقدرة للحياة الميسرة (ناهيك عن الحياة الأخلاقية). ومن ثم تنشأ مشكلة العبث من «الحال الإنساني»، ولكن ما إذا كانت

مستمرة فذلك أمر مختلف تماماً. ومما يدعو للسخرية أنه في مقالاته الغنائية، والتي تناولناها على عجل في القسم الأول من هذا الفصل، فكامي نفسه لا يتحدث عن حياة دون العبث فحسب، بل عن أناس يتحدون تماماً مع العالم الطبيعي «وينخرطون كلية في الحاضر.» ومع ذلك فهذه المقالات بعلاقتها بحيوية الشباب وخلوها من الإدعاءات الفلسفية، يفضل النظر إليها على أنها رؤية مثالية وحنين (لكل منهما جذوره في تاريخ تطور الكائن وسلالته) لما لم يكن موجوداً في الواقع.

وإذاجنبنا في الوقت الحالي السؤال البالغ التعقيد حول سلامة التوفيق بين هذين النقيضين، أي الاستغراق الخالي من التأمل والتمعن في المواقف المكونة لحيواتنا و«الابتعاد» عنها بغية التأمل والتمعن، يتضح أن كلا النقيضين لا يمكن قبوله في ذاته على المستوى الوجودي (كما سنرى في تحليلنا لروايتي **الغريب** و **السقوط**، حيث تقدم كل منهما صورة فينومينولوجية خالصة لكلا النقيضين)، وكلاهما يطرح تحدياً لا يمكن التغلب عليه «لمعنى المعنى». فمن المؤكد أن مشكلة المعنى بالغة الوضوح للوعي غير المتأمل المستغرق في الحياة: المشكلة في معظمها أن المعنى لا يظهر. فهي، على تعبير سقراط، «حياة لم تختبر the unexamined life»، وعلى حين قد يكون سقراط مبالغاً في نزعته التعليمية وهو يشدد على أن مثل هذه الحياة «لا تستحق أن تعاش»، ربما نضطر بشدة للجدل بأن مثل هذه الحياة هي الأفضل بالنسبة للبشر. أما مشكلة معنى المعنى فتظهر في الأصل في الابتعاد بغية التأمل والتمعن. قد ينكر بعض الناس أن الابتعاد لتأمل انخراطنا في الحياة ضرورة لا غنى عنها للحياة الميسرة، ولكن المشكلة أنه حتى عقلنا المتفاخر بقدراته، والذي يلزم اللجوء المبدئي إليه، يعالج مشكلات متأصلة فيه. فقد شاع عن كانط تشديده على أن «قاعدة العقل» الحقيقية أن يرجع المصادر المشروطة إلى غير المشروطة بغية توحيد المعرفة، لمعرفته أن العقل متأصل فيه السعي إلى «المبادئ الأولى»، ولكن تلك الحركة ، التي تسعى في النهاية إلى تجاوز التجربة، ينشأ عنها ما يسميه «الوهم المتعالي» «transcendental illusion» . وفكرة كامي عن العبث ذاته مستمدة من مثل هذا الوهم (أو إذا توخينا مزيداً من الدقة، الحنين لما يبشر به هذا الوهم) وهو يتبع في لغته خطى كانط عن كثب (وإن كان عن غير قصد):

خطوة العقل الأولى أن يميز بين ما هو صادق وما هو كاذب. ومع ذلك، فبمجرد أن يتأمل الفكر ذاته، يكتشف أول ما يكتشف تناقضاً... فأن تفهم، هو، قبل كل شيء، أن توحد ... [و] إذا اكتشف الفكر في المرايا المتلألئة للظواهر علاقات أبدية بمقدورها اختصارها في مبدأ واحد، هنا تظهر بهجة وسرور عقلي تجعل أسطورة الأتقياء بجانبها تبدو محاكاة سخيفة. يفسر الحنين إلى الوحدة، تلك الشهوة نحو المطلق، وهو الدافع الأساسي وراء الدراما الإنسانية. (MS, p. 17) .

فمن الناحية الاسمية وحدها، يرفض كامي الانصياع لشهوة المطلق تلك، والتي توضح ما يطلق عليه «الانتحار الفلسفي»، وذلك لأن رجوعه إلى العبث يخضع مع ذلك لتلك الشهوة، فالاختلاف الوحيد بين كامي وأولئك الذين يظنهم ينتحرون فلسفياً أن كامي ينكر من حيث المبدأ ما يمكن أن يشبع شهوته. و«بعودته إلى الخلف» وليس «بخروجه» فإن العقل عند كامي يأخذه إلى ما وراء حدود قدراته. فالهوة شاسعة بين أن تحاول تبرير مجموعات فرعية من الالتزامات الخاصة المكونة لنمط من الحياة معتمداً على منظور أوسع سواء من داخل تلك الحياة أو من داخل الإطار الاجتماعي الذي يمد التزامات تلك الحياة بمادتها (سواء في الواقع أو من حيث الممكن)، وبين أن تحاول تبرير تلك الالتزامات من منظور خارج الحياة نفسها، وهو المنظور الوحيد الذي يمكنه إثارة مسألة «معنى الحياة» في حد ذاتها. وحقيقة فأن تثير تلك المسألة من منظور خارجي لهو خطأ في التصور من الأساس، وذلك لأنه لو اضطررنا أن نبرر شيئاً بمصطلحات شيء خارجه، والذي بدوره لابد أن يبرر بشيء خارجه، وهكذا، يسفر ذلك عن تقهقر لا نهائي، ومن ثم فما من شيء على الإطلاق في سلسلة التبريرات يكون قد تم تبريره أساساً[10]. وبتعبير دارج فعندما يستمر طفل في السؤال عن السبب في استجابة منه لما تقدمه له من إجابات، تتجاوز أسئلة الطفل عن الأسباب قدرتك على الإجابة، وتبقى المبررات التي تطرحها في استجابتك لكل ما طرح في السابق من أسئلة عن السبب دون تبرير في الأساس، وذلك لأنه لا ينشأ عن ذلك التبرير الداعم.

يدرك كامي اللاجدوى الكامنة في هذه الإشكالية، ولا يهدف مشروعه في **أسطورة سيزيف** إلى الاستدلال العقلي على العبث (والذي يعترف بأن آخرين قبله قد قاموا بذلك

بالفعل) بل الاستدلال به. «فاستدلاله بالعبث»، الذي يبدأ في «هذه الصحراء بلا ماء»، ولا يهتم «كثيراً بالاكتشافات العبثية بقدر اهتمامه بنتائجها (MS, p. 16)، ينتهي إلى نتيجة أنه بينما «يحدد العبث أسلوباً للتفكير»، فالهدف الأسمى «أن تعيش» (MS, p. 65). وفي موضع متأخر في ثنايا الكتاب سيطرح كامي «كيف يمكن أن يعيش المرء»، ولكنه هنا يقنع ببيان «لماذا يجب أن يعيش المرء»، وهو يتجاوب مع المشكلة الأساسية التي استهل بها الكتاب، أي مسألة الانتحار. وعلى مدى تلك السطور لا يطرح كامي جدلاً قوياً. فهو يجادل أن على المرء أن يحيا أساساً «ليبقي على العبث حيا»، ويرجع ذلك في زعمه إلى التزام المرء «بالحفاظ على ذات الشيء الذي سحقه» (وهو لا يذكر سبب ذلك)، وإلى أن الانتحار ببساطة هو قبول هذا الحال وليس تمرداً عليه (وهو ما يشكل مع الحرية والعاطفة النتائج الثلاث التي يخرج بها من العبث).

والأهم فيما نحن بصدده الآن، من حيث تناول مشكلة المعنى، فإن كامي يرى أننا يجب أن نتعلم «أن نحيا دون اللجوء إلى شيء» (فمن المفترض ألا نلجأ إلى الرب الغائب ولا إلى تبرير نهائي في سلسلة من سلاسل الاستدلال الوجودي) وذلك لأن «الإيمان بالعبث بمثابة استبدال كم التجارب بالكيف» (MS, p. 60). وهنا يصل كامي إلى القول بأنه ليس المهم الحياة الأفضل إنما الأوفر، وهي نتيجة تنشأ عن مقدمته (الوجودية)، أي العبث، والذي تزداد دلالته على المشكلة التي تطرحها هذه المقدمة، على الأقل إلى حد فهمها في إطار ميتافيزيقي، كما تبدو غالباً. وبعد الوثب خارج عالم الحياة لاكتشاف «معنى الحياة»، وهو منظور من خلاله لا تخلو الحياة وحدها من المعنى بل يخلو من المعنى أيضا كل مكونات حياتنا، يخرج كامي إلى الحياة (مترددا) ليحفظ العبث (وذلك لأنه، إلى جانب العالم الصامت فإن استمرار وجودنا أحد شرطي الحفاظ عليه)، وعندئذ فقط يستطيع كامي أن يطرح نظرياً، متسلحاً بدرس العبث، «الحياة» غير المحددة في ذاتها على أنها قيمة. وتحمل خطوة كامي هنا، أي إثبات القيمة للحياة ذاتها، أصداء نيتشوية، إلا أن نيتشة، وهو من كان سيرى استعانته بالعبث كخطوة تحولت إلى «ظل الرب» (سواء كانت تحركها اعتبارات دينية أو دنيوية)، كان سيعهد إلى الفرد بمسئولية إيجاد معنى مؤكد للحياة، وهي الخطوة نفسها التي، مع اختلافات في الكيف، رأى كامي أنها ربما تفسد درس العبث.

لقد ألمحت فيما سبق إلى أن التنسيق الصحيح بين الالتزام والتأمل الفكري، وبين الانغماس في الموقف والابتعاد لتأمله فكرياً، هو مشكلة بالغة التعقيد، وعند هذا الحد يتضح أن كامي لم يجد التعامل معها والسيطرة عليها. وإلى المدى الذي عنده ينظر إلى العبث بمفهوم ميتافيزيقي، يجنح كامي من عثرة إلى أخرى. وبين الوثبة «إلى الخارج» (إلى مكان الرب الغائب، إلى حيث «اللامكان»، أو نوع من الاتحاد بين الاثنين، وهو ما أراه الحال مع كامي) والابتعاد «إلى «الداخل» (وهو مكان لا يمكن أن تحدث فيه اختلافات كيفية)، يتركنا كامي في مأزق وجودي. وفي كلا الحالين نكون قد فقدنا إمكانية إضفاء معنى على حيواتنا. ومع ذلك فهناك طريقة أفضل من ذلك لقراءة كامي، وهي طريقة لها مبررات واسعة في النص. وكما يؤكد روبرت سولومان Soloman : «تفهم كتب كامي خير فهم من حيث إنها تقدم لنا فينومينولوجيا وليس طريقة للاستدلال العقلي.»[11] وبشيء من الاستفاضة، فما يقدمه لنا كامي هو الفينومينولوجيا الوجودية الخاصة به، تلك المجردة من أنظمة عملية أكثر تعقيداً يجدها المرء عند كل من هيدجر وسارتر.

الفينومينولوجيا الوجودية عند كامي

> **ومع ذلك فليس الشعور بالعبث هو فكرة العبث. فهي تضع الأساس له، ولا شيء غير ذلك. وهي لا تقتصر على تلك الفكرة سوى في اللحظة القصيرة التي تصدر فيها حكماً على العالم.**
>
> **ألبير كامي، أسطورة سيزيف[12]**

تلك هي السطور التي استهل بها قسم **أسطورة سيزيف** المعنون «الانتحار الفلسفي»، وهي على جانب كبير من الأهمية ؛لأنها تشهد على الرأي القائل بأن كامي «يحتكم احتكاماً قوياً إلى مشاعرنا الفلسفية». وهنا رأيت أن «فكرة العبث» عند كامي، والتي تصدر حكماً على العالم، هي في الأساس قد أسيء تصورها، ولكن لا يعني ذلك أنه قد أسيء أيضاً تصور استكشاف «الشعور بالعبث» ، وذلك لأن «الشعور بالعبث» ملمح من ملامح التجربة الإنسانية لا يمكن إنكاره، على الأقل في مواقف محددة. وكان هذا الشعور على درجة كبيرة من القوة في فرنسا في

بداية الأربعينيات، عندما تعاون عدد من قادة مواطنيها مع قوات النازي المحتلة، وهو ما أثار كامي وحفزه. وذلك لأن كامي نفسه أعلن في الفقرة الاستهلالية من كتابه أنه يتناول «حساسية للعبث قد تكون منتشرة في ذلك العصر»، وهو إنما يقدم وصفاً خالصاً لداء فكري ثقافي، داء فكري ثقافي لا ينطوي على «ميتافيزيقا ولا على عقيدة» (MS, p. 2). فعندما ننظر إليها بمفهوم تاريخي وفينومينولوجي وليس ميتافيزيقيا تصبح مناقشة كامي للعبث مناقشة مفهومة، ولكن عندما ينزلق لمناقشة العبث بمفهوم ميتافيزيقي (وهو أمر لا يندر أن يميل إليه)، يصبح هو نفسه متهماً بنوع من «الانتحار الفلسفي»، وهو الأمر نفسه الذي يتذمر ضده، مصيباً في ذلك.

ويذكرنا هدف كامي بأن يقدم وصفاً خالصاً للعبث بالحركة الفينومينولوجية، التي بدأها هوسلر، ويذكرنا اهتمامه الإلحادي «بالحال الإنسانية» بتنويعاتها الوجودية، والتي كثيراً ما ترتبط في مظهرها الديني بهيدجر وسارتر. ومع أن كامي قدم بعض الملاحظات المهمة حول هوسلر (والتي تميل إلى تأييد التفسيرات الشائعة)، إلا أنه لم يتناول هوسلر تناولاً عميقاً، ولا يكاد يذكر هيدجر (والذي كان كتابه **الوجود والزمن** قد نشر قبل ذلك بما يقرب من 25 عاماً)، وهو لم يذكر سارتر على الإطلاق (والذي كان لايزال يكتب رائعته الوجودية **الوجود والعدم**). وفي المقابل ركز كامي بصره على الوجوديين المتدينين، والذين تناول معظمهم ليعكس «الفلسفة الوجودية» في مجملها.

ويجادل كامي بصفة خاصة كلاً من ياسبر وتشيستوف Chestov وكيركجارد (وهو كما رأينا سابقاً ليس أبو الوجودية فحسب بل أول من عبر عن مفهوم «العبث»). والوجوديون المتدينون في مجملهم يسببون قلقاً لكامي، ليس فقط لأنهم، رغم حقيقة غياب «دليل مباشر» على وجود الرب، يؤمنون «بالوثبة الإيمانية» التي يقوم عليها في ذاتها «الانتحار الفلسفي»، بل أيضاً لأنهم يجعلون من قصور العقل فضيلة حقة، ففي ضوئه تتحتم تلك القفزة في المقام الأول: «إنهم بانطلاقهم من العبث فوق أنقاض العقل، في عالم مغلق مقصور على البشر، يبجلون ما يسحقهم ويتوسلون بالعقل أملاً فيما يفقرهم» (MS, p. 32). ولأن كامي يتعلق غير نادم بالعقل الفردي دون عمليات الاستدلال العقلي الكافلة له، فهو يرى أن العقل وحده قادر بذاته على النهوض من بين

أنقاضه، مهما كانت عثراته. ويحمل مثل هذا الالتزام أصداء كانطية، وذلك لأن كتاب كانط **نقد العقل الخالص** هو أيضاً نقد يقوم به العقل الخالص للعقل الخالص في أعقاب أنقاض العقل (والتي هي عند كانط نوع متعالٍ من ميتافيزيقا العصور الوسطى والتي ترمي خطأً إلى إثبات وجود الرب). والتزام كامي الفلسفي هنا ليس التزاماً أكاديمياً فحسب. فالنازية ذاتها نشأت من أنقاض العقل بإعلانها الجهوري للمذهب اللاعقلاني القائم على سفك الدماء واحتلال البلاد، وفي كتابه **رسائل إلى صديق ألماني** ، والتي كان قد كتبها أثناء عمله في جريدة «كومبات» أثناء الحرب، يتناول كامي كافة الاختلافات المهمة بين آرائه وآراء صديقه المتخيل: رغم الاتفاق حول عدم وجود معنى متعال لابد من إعلاء قيمة الذكاء العقلي وليس الغريزة مطلقة العنان.

وفي هجوم كامي على كيركجارد كثير من المعرفة والإفادة. فهو يشير مصيباً في ذلك إلى أن كيركجارد يرى المعايير الحقة للدين، وهو سبب ضرورة القفزة الإيمانية. ومع أن كانط نفسه استمتع أيما استمتاع بقصور العقل؛ لأن ذلك القصور «يفسح المجال للإيمان»، فإن إله كانط بمثابة رئيس للعقلانيين، وعلى كل حال لا يتراءى لكانط مناقشة الأوامر ، ليست تلك الصادرة عن العقل وحده بل عن العقل العملي الخالص، والتى وجد فيها الأساس الوحيد المحتمل للأخلاق الأصيلة. وعلى غير ذلك فلا مكان للعقل عند كيركجارد، على الأقل فيما يتعلق بالأمور الوجودية، ومن ثم لابد أن يفسح العقل المجال. وكما سنرى في القسم التالي فذلك أمر لا يمكن تجنبه بوجه من الوجوه، ولكن يرى كامي أن كيركجارد جعل الحتمية فضيلة، واعتقد أن كامي محق في ذلك. فكيركجارد يدافع عن إبراهيم بأنه «فارس الإيمان» وليس مجرد «فارس للإذعان بلا حدود»، ويدل على ذلك استعداده إلى «تعطيل الأخلاق غائياً» لتنفيذ ما أمره الرب به من قتل ولده. وعلاوة على ذلك فإن كامي مصيب في رؤيته لفكر كيركجارد على أنه فكر متناقض. فرغم وصف نفسه بأنه «بطل الذاتية»، عندما يصل الأمر إلى المصالحة مع الرب، يدعو كيركجارد إلى التضحية «بالفهم الخالص»، و بالذاتية التي يتفاخر بها ذاتها في النهاية. وأخيراً فإن نقد كامي لمفهوم العبث عند كيركجارد على الطريق الصحيح، وعلى كامي نفسه أن يضع هذا النقد في ذهنه عندما يغريه الأمر بتحويل العبث إلى مفهوم ميتافيزيقي: جعل كيركجارد «العبث معياراً للعالم الآخر، مع أنه ببساطة من بقايا التجربة

في هذا العالم» (MS, p. 38).

ومع أنه لم يتناول العقلانيين تناولاً واضحاً، وهم طائفة فرعية من أولئك الذين يعتقدون أن بإمكان العقل «تفسير العالم»، فإن كامي ينظر أيضاً إلى المذهب العقلاني على أنه بمثابة «قفزة» لا يقل تبريرها من منظور الدليل المباشر. ومن ثم يرى كامي أنه بينما لا يوجد شيء وراء العقل من جهة، فإنه من جهة أخرى يقل ما يخضع للاستدلال العقلي عما تظنه الفلسفة بوجه عام. وبذلك يصبح هدف كامي القيادة بين جبلين شاهقين أحدهما المذهب العقلاني والآخر المذهب اللاعقلاني، معترفاً بقصور العقل وبقواه (النسبية). وهو يؤكد أن السقوط على أي من جانبي هذا «الطريق الوسط» لا يعني الضلال، بل من المفارقة أنه يعني الضلال في نفس الطريق:

> **يؤدي العقل وما ينافي العقل إلى الوعظ نفسه. والحق أن الأسلوب مهم، ولكن قليلاً؛ فتكفي إرادة الوصول. فالفيلسوف المجرد والفيلسوف الديني ينطلق كلاهما من نفس الفوضى ويساند كلاهما الآخر في القلق نفسه. ولكن ما يهم هو التفسير. الحنين هنا أقوى من المعرفة. (فالفكر في تلك الحقبة) يتذبذب باطراد بين التطرف في عقلنة الواقع الذي ينحو إلى تكسير ذلك الفكر إلى دلائل منطقية معيارية وبين التطرف في لاعقلنته الذي ينحو نحو تبجيله. ولكنه انفصام ظاهري فقط. فهو أمر من أمور التوفيق. وفي كلا الحالين تكفي القفزة.** (MS, pp. 47-8)

ونتيجة لذلك لا يختلف هوسلر، أبو الحركة الفينومينولوجية في القرن العشرين، الذي حركته الرغبة في تجذير معرفتنا بموضوعات تجربتنا، وانتهى بمشروعه العلمي، عن كيركجارد، أبو الوجودية (الدينية) الذي لا يقل عنه اهتماماً بمثل هذه الأمور. فكلاهما تفلسف في «ظل الرب». ولكن، كما يؤكد كامي، فإن فينومينولوجية هوسلر، تشترك بعض الشيء في الكثير مع مقاربته. فلأن الفينومينولوجية «ترفض تفسير العالم [ولكنها] تريد أن تكون مجرد وصف للتجربة الواقعية، فهي تؤكد فكرة العبث في إعلانها الاستهلالي بأنه لا توجد حقيقة ولكن محض حقائق»، وحقيقة «يبدو يقيناً أنه بهذه الطريقة ما من شيء يناقض روح العبث» (MS, p. 43). وكذلك أيضا فكامي لا يتفق فحسب مع تشديد هوسلر على فكرة «القصدية intentionality»، وهي الفكرة بأن

الوعي «يعقد النية على» (أو يتم توجيهه بقوة نحو) بعض موضوعات التجربة، ولكنه يتفق أيضاً مع ما اشتهر «بالاختزال الفينومينولوجي phenomenological reduction » عند هوسلر، والذي هو عزل أو تعطيل مؤقت «للموقف الطبيعي» الذي نشعر به حيال تلك الموضوعات، بغية «الرجوع إلى الموضوعات ذاتها». وبتعبير أقل تخصصا، فلا يختلف الاختزال الفينومينولوجي عن الابتعاد، وبهذا المفهوم الضيق هو لا يختلف عن منظور كامي في **أسطورة سيزيف**: «إذا زعم موضوع القصدي أنه إنما يشرح موقفاً نفسياً، يصفي به الواقع بدلاً من أن يفسره، فلا شيء حقيقة يفصله عن روح العبث» (MS, p. 44). وحقيقة فإن تلك «التصفية» للموقف الطبيعي هي أيضاً بدايته الفلسفية:

> **حدث أن انهار طاقم العاملين في المسرح. نهوض، حافلة عامة، أربع ساعات في المكتب أو المصنع، تناول وجبة الطعام، حافلة عامة، أربع ساعات من العمل، تناول وجبة الطعام، نوم، ثم الإثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعة والسبت، كلها على نفس المنوال والإيقاع - نسير في هذا الطريق معظم الوقت. ولكن في يوم من الأيام يثور السؤال السببي «لماذا» ويبدأ كل شيء في ظل ذلك التعب مشوباً بالدهشة. «يبدأ» إنه شيء مهم. يأتي التعب في نهاية أعمال حياة ميكانيكية، ولكنه في ذات الوقت يكون بداية لنبض الوعي.** (MS, pp. 12-13)

تضم تلك الفقرة عدداً من الأمور التي تستحق الملاحظة. فبداية، وعلى عكس كامي، الملاحظ المحايد الذي يدهشه الرجل «غير الإنساني» المتحدث في الهاتف من خلف حاجز زجاجي، يثور ذلك السؤال الاستفهامي «لماذا» بين «طاقم العاملين في المسرح» وليس خارجهم، ومن ثم فهو سؤال ينشأ عن نبض فينومينولوجي حقيقي وليس سؤالاً ميتافيزيقياً بدافع فلسفي. ثانياً، وعلى عكس هوسلر، لا يطرح كامي منهجية ولا يستطيع تعليل سبب انهيار طاقم العاملين بالمسرح (وهو ما يبدو أنه لا يسمح بأي معنى للوساطة، وهي المشكلة التي اشترك فيها مع سارتر). ثالثاً، على غير هوسلر، فإن الفينومينولوجية عند كامي ذات طبيعة وجودية واضحة (وليست معرفية).

ويرى كامي أنه حيث يحيد المشروع الفينومينولوجي عند هوسلر الذي تحركه نزعة معرفية عن المسار فهو ينطلق نحو هدفه الأسمى في الوصول إلى «جوهر» موضوعات

الإدراك، أو إلى كيفية وجود هذه الموضوعات في «حالتها المثالية» وليس في واقعها اليومي الدارج (أي في «الموقف الطبيعي»). ويرى هوسلر أن الموضوعات كما توجد في حالتها المثالية تنتسب إلى الأنا العليا، وبعد تنفيذ الاختزال الفينومينولوجي، يبقى تنفيذ اختزال آخر، وهو الاختزال المتعالي transcendental reduction والذي يضع أمامنا ذلك الوعي المتعالي ذاته المانح للمعنى. ومع أن كامي على خطأ في ربطه الجوهر عند هوسلر بالجوهر الأفلاطوني (وذلك لأن المثالية المتعالية عند هوسلر ليست لها إدعاءات ميتافيزيقية كلاسيكية، على سبيل المثال) إلا أنه ليس مخطئا في شكواه الأساسية أن هوسلر يستعيد «العمق للتجربة»، وهو بذلك يخرج على المحركات الفينومينولوجية الأكثر تطرفاً. وتنتهي مرتطمة بالقاع في تجريدية العينية ذاتها التي تهدف إليها في الأساس الفينومينولوجية عند هوسلر، أي «الأشياء في ذاتها»، وهو ما قصده كامي بقوله: «وبدلاً من أن أصادف هنا ميلاً نحو العيني، معنى الحال الإنسانية، أجد عقلانية أطلقت من عقالها لتعمم العيني ذاته» (MS, p. 47).

ووجد انشغال كامي بالعيني، وبالحال الإنساني بوجه أعم دليله عند هيدجر (الذي كان تلميذاً لهوسلر) وسارتر (الذي توسط ووصل بين هوسلر وهيدجر وفي النهاية قدم ما يختلف عن الاثنين). فكل من هيدجر وسارتر من فلاسفة الفينومينولوجية الوجودية، مثل كامي، ولكن يختلف الثلاثة في مقارباتهم اختلافاً حيوياً حتى عند أكثر المستويات مساساً بالجوهر، ونبذة قصيرة عن مقاربة كل منهم تساعد على إبراز مقاربة كامي وإيضاحها. فعلى غير كامي، يرى هيدجر وسارتر أن ما يقومان به «أنطولوجيا فينومينولوجية» phenomenological ontology ولكنهما يختلفان في شرح ما تنطوي عليه. وعموماً تقدم الفينومينولوجية الأنطولوجية سرداً للوجود (المظهر الأنطولوجي) يقوم على الطريقة التي بها نضطر إلى معايشته (المظهر الفينومينولوجي). يصف هيدجر ما يقوم به على أنه «أنطولوجية جوهرية fundamental ontology» ومن ثم يرى الفينومينولوجيا في الأساس طريقاً إلى الأنطولوجيا، وقد جاءت جل أعماله يحركها دافع رئيس هو «سؤال معنى الوجود the question of the meaning of Being».
وفي تناقض تام مع انفصام عالم الوعي عند ديكارت، والموجود عند كامي وسارتر، يؤكد هيدجر أننا ذوي الوجود المتعين Dasein (ومعناها الحرفي «الوجود هناك») وقصد

بها أن تتناقض مع المفهوم الديكارتي عن البشر حيث يميزهم الوعي في الأساس) لدينا حدس باطني بالوجود، وإذا انتبهنا بحرص إلى طبيعة تجاربنا، يمكننا إدراك أبنيتها الأكثر عمقاً. وتلك الأبنية الأكثر عمقاً، والتي لا تتغير في بنيتها، هي ما يطلق عليه هيدجر «وجودية» existential.

وبهذا المفهوم الخاص لا يعتبر كامي فيلسوفاً وجودياً، وذلك لأنه لا يرفض فحسب فكرة هذه الأبنية الوجودية الأعمق، ولكنه يرفض عموماً الالتجاء إلى الأنطولوجيا في حد ذاته. فالأنطولوجيا تتناول أبنية الوجود «الرئيسية»، ومع أن هيدجر يرفض هذا الزعم بإصرار تصبح «الأبنية الوجودية existential structures عنده، وهي كذلك من مكونات «معنى الوجود» ، تحويلات وجودية «للجوهر» الذي تحركه بواعث ابستمولوجية عند هوسلر. وبذلك، وفي ضوء ما يطرحه كامي، فإن هيدجر أيضاً ينتحر انتحاراً فلسفياً، وذلك لأنه حتى لو بدأ من العيني، فهو تجريدياً يشتق معنى متعاليا يتحتم علينا أن نعمل بموجبه، ينطوي على سلوك «أصيل» comportment «authentic». ومع أنها تشتق من انفصام عالم الوعي الذي يرفضه هيدجر، فربما يجادل المرء أن مفهوم العبث عند كامي ما هو إلا ذلك المتعلق بالوجود العيني an existential، لأن كامي كثيراً ما يتحدث عن العبث كمكون جوهري من التجربة الإنسانية، وهو يسعى لإضفاء المعقولية على معنى أن يعيش المرء وفقاً لمنطقه. ومع ذلك، فالأمر ليس كذلك، ربما إلا إذا فسرنا العبث على أنه جزء لا يتجزأ من نوع من الميتافيزيقا عند كامي، وهو تفسير أدحضه هنا. فبوصفه فينومينولوجياً ربما يبدأ كامي من العبث لأن تلك هي تجربتنا في العالم، ولكنها ليست وجودية، وذلك لأن «حساسية العبث التي قد تكون منتشرة في ذلك الزمان» والتي لا تنطوي على «ميتافيزيقا ولا على عقيدة» (MS, p. 2) ليست ثابتة على مدى التاريخ. وبعبارة أخرى، لا يطبق كامي مذهب الأنطولوجيا على العبث: فحيث إنه وصف تجربة، فهو إنما يسعى لتحديد ما تسفر عنه.

وتعد أنطولوجية سارتر الفينومينولوجية الأكثر قرباً من فينومينولوجية كامي وذلك لأن سارتر - الذي يرى الوعي («الوجود لذاته being-for-itself)، والعالم الطبيعي («الوجود في ذاته being-in-itself») والآخرون («الوجود من أجل الآخرين being for others») المكونات الثلاثة الجوهرية للوجود - يشدد على الفينومينولوجية،

وقبل كل شيء، على الوعي في ذاته. وكان التحايل لتجنب الطبيعة المنفصلة عن العالم «deworlded» nature للوعي عند ديكارت أحد الأسباب التي من أجلها قدم سارتر الأنطولوجية ، وهو السبب الذي من أجله أطلق هيدجر على البشر Dasien. ولازال سارتر يرى الوعي، مصيباً في فهمه، على أنه نقطة الانطلاق التي تقوده إلى قطع طريق وسط: ليس الوعي «مادة» من حيث هي كذلك، وذلك لأنه، كما يقول بدهاء، «لا شيء» (أي أنه العدم nothingness في كتابه **الوجود والعدم Being and Nothingness**) ومن ثم فهو لا يقوم بمفرده. إنما هو يصنع نفسه في العالم، الذي يقوم فيه في علاقة مع «الباطنية interiority» (بدلاً من العلاقة مع «الخارجية exteriority» الموجودة بين الوعي والعالم عند ديكارت). ومع ذلك فإنه بينما يعيش الوعي في العالم، إلا أنه أيضاً وراءه دائماً بمعنى أن العالم لا يحدد الوعي، ومن ثم يجادل سارتر بأننا أحرار من الناحية الفينومينولوجية (أي أننا مضطرون أن نمارس تجاربنا مع أنفسنا بوصفنا أحراراً) بغض النظر عن الحقيقة الميتافيزيقية للأمر. وهذا الموقف خصوصاً يقترب من موقف كامي. ففي **أسطورة سيزيف** يعلن كامي (في جزء بعنوان «حرية العبث») أنه كي يبقى مخلصاً لمقاربته، «فلا شيء يفعله إزاء مشكلة الحرية الميتافيزيقية»، وذلك لأنه «لا معنى لمشكلة الحرية من حيث هي كذلك، [و] هي في النهاية مرتبطة بمشكلة الرب بأسلوب مختلف تماماً» (MS, p. 56). ومع ذلك فالمهم أن كامي مضى ليؤكد أن «باستطاعتي ممارسة حريتي الخاصة وحدها» (MS, p.56)، والتي تنطوي على «حرية الفعل عندي» (MS, p. 57)، وأن قدرتي على «أن أنظر نظرة واسعة» إلى حياتي «تنطوي على مبدأ الحرية» (MS, p. 59) . وبعبارة أخرى، فإنه على أساس هذه التجربة، التي نعيشها جميعاً في وجودنا اليومي، لابد أن نفهم أنفسنا بوصفنا أحراراً.

ورغم هذا التشابه، فإن كامي وسارتر يختلفان في نواحٍ حاسمة، ليس أقلها ما يتعلق بالعبث، ومما يزيد العلاقة تعقيداً بين كامي وسارتر تغير موقف سارتر منها على مدى الزمن. في روايته **الغثيان Nausea** المنشورة عام 1938 والتي كتب كامي مراجعة لها عام 1939 ، ينشأ مفهوم سارتر عن العبث عن انفصال جذري بين الوعي والعالم المادي، وبسبب الفيض الزائد في خبرته بالعالم يشعر البطل روكوينتين Roquentin بالغثيان (بينما كان في الحديقة يتطلع إلى الجذر المتغضن لشجرة القسطل). ويختلف اغتراب

روكوينتين عن العالم المادي عن اغتراب كامي عن العالم الخلو من المعنى على الأقل في جانب واحد حاسم: فيرى كامي أن الطبيعة ليست مجرد تعويض بل هي تمثل التوفيق reconciliation من حيث هو كذلك، ومن ثم فهي «على ذلك الجانب» من الانفصام الذي يتولد عنه العبث. وفي مراجعته لرواية **الغثيان** ينعي كامي على سارتر اتخاذه لإدراك عبثية الحياة على أنها نهاية، وليست بداية، وهو بالطبع ما يستبق وضعه الخاص في كتابه **أسطورة سيزيف**، ولكن ما يسترعي اهتماماً خاصاً زعمه بأن رواية **الغثيان** تهتم فقط بالجانب «الآلي من الوجود»، فذلك يشي بأن شخصية سارتر تنفصل تماماً عن جانبه الطبيعي، أي عن تلك الأمور مثل «الجمال، أو الحب، أو الخطر» مما يجعل الحياة مأساوية على نحو خاص لأن بها أيضاً الكثير مما يجعلها «رائعة» (LCE, p. 201). وبناء على ذلك، يرى كامي أن شخصيات سارتر في **الغثيان**، و عموماً في مجموعته القصصية **الحائط وقصص أخرى** The Wall and Other Stories، تميل إلى الدلالة على حرية مجردة لا تفعل شيئاً أكثر من الاصطدام بحياتهم ومجابهتها، ومن ثم فهم ينهارون بسبب حريتهم. وإذا جنبنا لوهلة السؤال عما إذا كان نفس الشيء ينطبق على كامي، فإن سارتر يتجاوز هذا الموقف في كتابه **الوجود والعدم** Being and Nothingness، حيث تكمن جذور العبث في حقيقة أن البشر لايمكن «أن يكونوا ما هم عليه»، وذلك يرجع إلى حقيقة أن الوعي دائماً «يتجاوز» ما يجعل نفسه عليه في العالم. وبعبارة أخرى فإن الأسطورة الفاعلة عند سارتر ليست سيزيف إنما تنتالوس Tantalus، فكلما حاولنا أن نجعل من أنفسنا شيئاً «جوهرياً» انحسرت تلك النفس الجوهرية عن قبضتنا.

ومع ذلك فخلاصة القول أن أهم ما يمكن أن نشدد عليه، على الأقل فيما يتعلق بما نحن بصدده، أن كامي لا يتعامل إطلاقاً مع أي نوع من الأنطولوجية مهما كان، ولا حتى ذلك النوع الذي تعامل معه سارتر الذي تدفعه الفينومينولوجيا ويقوم على الكشف الذاتي في طبيعته. ففي أسطورة سيزيف لا يتخذ كامي نموذجه هوسلر ولا هيدجر ولا سارتر، إنما نيتشة، وفي تماثل كبير مع نيتشة، ينظر كامي إلى كل محاولة لوضع أنساق فلسفية على أنها شكل من أشكال «الانتحار الفلسفي»، وذلك لأنه ما من مذهب أنطولوجي يعتمد على «دليل مباشر». في كتابه **غروب الأوثان** Twilight of the Idols يعلن نيتشة أن «النزوع إلى نسق نقص في التكامل»، وما نجده عند كامي هيكل مجرد،

فينومينولوجية قصد بها أن تكون غير نسقية، من ذلك النوع الذي يأبي أن يتجاوز تلك الأجزاء «الواضحة بذاتها» تقريباً المقتطعة من التجربة الإنسانية.

الأخلاق السيزيفية عند كامي

حكمك «بأن هذا صائب» له تاريخ مسبق في فطرتك، خبرات الحب والكره، وانعدام الخبرة... ولذلك فلنقصر أنفسنا على تنقية آرائنا وأحكامنا التقييمية وعلى ابتداع جداول جديدة لأنفسنا لما هو صالح، ولنتوقف عن تأمل «القيمة الأخلاقية لأفعالنا.» ... نود أن نصبح أولئك النحن - بشراً جدداً، متفردين، لا يضاهون، أولئك الذين يضعون القوانين لأنفسهم، أولئك الذين يخلقون أنفسهم.

فريدريتش نيتشة، العلم المبتهج[13]

وإلى هذا الحد نكون قد تناولنا على وجه الحصر الفصل الأول من **أسطورة سيزيف**، بعنوان «استدلال العبث»، الذي يتناول في الأساس مسألة الانتحار (بمفهومها المتعلق بالجسد والعقل معاً). والفصلان الثاني والثالث أقصر كثيراً من الفصل الأول وينطلقان مما وصل إليه «استدلال العبث» في الفصل الأول (أنه حتى في مواجهة العبث يصبح «الهدف أن نحيا») إلى أخلاق عبثية، لم تعد تهتم بالسؤال عما إذا كان علينا أن نحيا، بل بالسؤال عن كيف نحيا. وبناء عليه يقدم الفصل الثاني، وهو بعنوان «إنسان العبث»، ثلاث استجابات وجودية للعبث - الدون جوان، والممثل، والفاتح - بينما يقدم الفصل الثالث استجابة وجودية رابعة، وهي تلك التي يفضلها كامي، ألا وهي «الخالق»، وبتعبير أدق «خالق ذاته». ويأتي كل هذا متأثراً تأثراً كبيراً بنيتشة، ويحتاج إلى مزيد من التناول الدقيق، ولكن لابد أولاً من إدراج بعض التعليقات الجوهرية.

من الواضح أن كامي لا يفضل الاستجابات الوجودية الثلاثة، أو كما يسميها «أنماط الحياة»، التي يتناولها الفصل الثالث، وأي اقتراح يشي بالعكس لا يؤيده النص ببساطة. فهو يقول: «لا تفترض هذه الصور الخيالية دساتير أخلاقية، ولا تنطوي على أحكام» وذلك لأنها «رسوم تخطيطية تمثل نمطاً من أنماط الحياة (MS, p. 90). والفاتح، بصفة خاصة، «نمط من أنماط الحياة» ينوي كامي أن ينأى بنفسه عنه، كما تفصح عن ذلك

حقيقة أن كل فقرة تبدأ بعلامات استفهام (وذلك على النقيض من الدون جوان والممثل، وهما دوران قام بهما على المستوى الشخصي). والآن ينطوي ذلك يقيناً على مشكلة مزعجة، ولكنها لا توجد في احتفاء كامي بهذه المواقف، بل في افتقاره إلى معايير تمنعها بما لا لبس فيه. يقول كامي: «في عالم العبث تقاس قيمة نوع من التصور أو من الحياة بمدى جدبه» (MS, p. 69)، وهذه «الأنماط الثلاثة للحياة» «راسخة» على أقل تقدير لأنها جميعاً «تفكر بوضوح وتوقفت عن الأمل» (MS, p. 92). وبناء عليه تكمن المشكلة في أن الصفاء في مواجهة العبث ذاته يصبح ضمنياً الأعلى قيمة، ولكن كما ألمح آخرون فيما يتعلق بذلك الصفاء في تحليلات «للأصالة الوجودية» لا يمنع هذا المعيار النماذج البذيئة مثل «القائمون بالتعذيب الأصلاء authentic torturers». ولا تغيب المشكلة عن وعي كامي، وكل ما حاوله في بداية الفصل أن يؤكد أن عبارة إيفان كراماسوف الشائنة «كل شيء مباح» لابد «ألا تفهم بمعناها السوقي» وأن «كل شيء مباح» لا تعني أن لا شيء محظور... لأن في ذلك سذاجة طفولية» (MS, p. 67).

وخلاصة القول يؤكد كامي أنه على حين أن العبث «لا يوصي بالجريمة» إلا أنه يضفي لبساً على نتائج أفعالنا»، ولكن لو أصبحت كل التجارب غير ذات بال، لأصبحت تجربة الواجب على قدر من الشرعية مساو لغيرها» (MS, p. 67). والحق يقال فهذه مادة واهية، ومن ثم فلماذا يقدمها كامي؟ أعتقد بوجود أمرين يعملان بهذا الصدد. أولاً، وكما أكدت في ثنايا هذا الفصل، أنه يمكن فهم العبث إما من الناحية الفينومينولوجية أو الميتافيزيقية، وتم تفضيل المقاربة الفينومينولوجية بلا جدال. ولكن، في هذا السياق، قفز كامي عائداً تماماً إلى رؤية ميتافيزيقية للظاهرة، وهي رؤية تعتصر كل معاني الحياة، ومن ثم تفضل كم الحياة على كيفها. لو كان كامي تمسك بأسلحته الفينومينولوجية، لربما طرحت تجربة العبث لديه تساؤلاً تاريخياً اجتماعياً ضمن الأسباب الجذرية للتجربة، ولكن بتحويلها إلى ميتافيزيقا ينعدم الدافع لمثل هذا التساؤل. وثانياً، سيراً على خطى نيتشة، فإن كامي (الذي لابد أن نتذكر أنه كان يؤلف كتابه **أسطورة سيزيف** أثناء الحرب العالمية الثانية) يسجل انهيار المشروع التنويري ذاته، حيث إن الأرض التي قدمت للعالم كانط والضرورة المطلقة اختارت هتلر والدمار المطلق بدلاً منه. وكان نيتشة قد أدرك أن القانون الأخلاقي ليس أكثر من قانوننا الأخلاقي وأنه (على عكس

كانط) فإن قانوننا الأخلاقي ليس كونياً ولا ضرورياً بطبيعته. ويبقى لدينا إذن إما ما قال بأنه «ضرورة» مفتوحة، أي أننا نخلق على المستوى الفردي قوائمنا الجديدة لما هو صالح، وهو ذروة التزام عصر التنوير بالفرد الحر الذي يقرر مصيره، أو دمار شامل، وهو ذروة استياء شديد يتشظى، في أعقاب موت الإله، إلى العدمية.

هذا هو نيتشة أيضاً ،أو ما شغف به كامي ضمنياً في كتابه **أسطورة سيزيف**، ولكن قبل متابعة المذهب النيتشوي عند كامي، تجدر الإشارة إلى مسالك حيوية يختلف فيها الاثنان. فعلى عكس كامي، لا يتعامل نيتشة مع العبث، على الأقل ليس بمفهوم ميتافيزيقي فقد أدرك نيتشة بوضوح أنه حتى مشروعه الذي ترهل ليضم «ظل الرب» والالتزام المسيحي «بإصلاح الإنسانية»، هو مشروع راوده في مشروعه المعادي للمسيحية، كما يشهد بذلك بوضوح كتابه **هكذا تكلم زرادشت**. (وحقيقة فإن كتاب **هكذا تكلم زرادشت** يستعين بمجموعة كبيرة من الصور الخيالية المسيحية، حتى لو جاءت مقلوبة). ولكن تبجيل عرش الإله الخالي، الذي يؤدي إلى نظرة خارجية تماماً تعتصر المعنى من الحياة على طريقة مصاصي الدماء، قد يراها نيتشة خيانة لما هو «يتصل بهذا العالم»، وهو نفس الشيء الذي قصدت بعثه، ما يراه من «معايير مختلفة لتقييم القيمة». وكامي أيضاً يلتزم (على الأقل اسمياً) بما هو «يتصل بهذا العالم»، إلا أن العبث، إذا تم إدراكه بمفاهيم ميتافيزيقية، يقوض هذا الالتزام ذاته غير عامد.

والآن على النقيض من نيتشة، الذي يذهب إلى حد أنه أحياناً يرى نابليون وقيصر نموذجين لخالقين تمكنا من تحقيق الذات ،ولكنه في النهاية يمنح الصدارة للفنان (كما مثله جوتة)، يشير كامي فحسب إلى الدون جوان، والفنان، والفاتح «كأنماط للحياة» لا تتعارض مع العبث، قبل أن يمنح الصدارة للفنان في النهاية أيضاً. وعلاوة على ذلك، فإن كامي، على النقيض من نيتشة، يحتفظ ضمنياً بمظاهر من توجه أخلاقي تقليدي، حتى أنه يقول، بأسلوب نيتشوي: «ما من دستور أخلاقي وما من مجهود يمكن تبريره على أنه شرط مسبق في مواجهة الحسابات الرياضية القاسية التي تحكم ظروفنا» (MS, p. 16). ومن ثم يواصل كامي ليؤكد: «لا يمكن التمسك بالأخلاق [لأنني] شاهدت أناساً يسلكون سلوكاً سيئاً بأخلاقيات عظيمة، وألاحظ كل يوم أن الاستقامة لا تحتاج إلى قوانين» (MS, p. 66). ويشي ذلك، كما سنرى لاحقاً، بأن كامي لا يقل في اهتمامه

«بالسلوك القويم» عن علماء الأخلاق التقليديين، وإن اختلف أساس هذه الضرورة وما يقوم عليه «السلوك القويم». (ومع ذلك، وبأسلوب نيتشة، لا يجب الإلحاح على هذا الاختلاف الثاني إلحاحاً كبيراً، ولا يعود ذلك إلى أن كامي لا يحتفظ بنصيبه الوافر من الالتزامات الأخلاقية التقليدية، ولكن لأن نيتشة أيضاً فعل ذلك، كما يتضح في فقرات عديدة من مجموعة كتاباته التي لا تحتفي بالأمانة وحدها إنما أيضا بالكياسة والكرم.) ومع ذلك فخلاصة القول، كما تشهد الفقرة التالية، أن كامي في **أسطورة سيزيف** يربط عربته الأخلاقية بنجم نيتشة، ومن ثم فليس من الظلم تقييم موقفه الأخلاقي، على الأقل في محيطه الأوسع، بنفس الطريقة التي يقيم بها الموقف الأخلاقي عند نيتشة:

> **عندما كتب نيتشة: «يبدو بوضوح أن أعظم شيء في الأرض والسماء الطاعة إلى أبعد مدى وفي اتجاه واحد: فعلى المدى البعيد يسفر ذلك عن شيء يستحق من أجله عناء الحياة على الأرض ومن ذلك على سبيل المثال الفضيلة، الفن، الموسيقى، الرقص، العقل، الفكر - شيء يتغير، شيء رقيق، مجنون، أو مقدس» يشرح موضحاً قانون دستور أخلاقي على درجة عالية من التميز. ولكنه أيضاً يوضح أسلوب إنسان العبث. فأن نطيع الشعلة أسهل ما يمكن أن نفعله و أصعبه في آن.** (MS, pp. 64-5)

ويشير «إطاعة الشعلة» هنا إلى «شعلة الحياة»، ومثل نيتشة، يرى كامي أنها لابد أن تكون أعظم قيمة لدينا. فما يقتضيه ذلك من الناحية الأخلاقية؟ فمن حيث المبدأ لا يستلزم ذلك قطعاً سقوطاً عاماً في مذهب اللذة، أو أي أسلوب مباشر للوجود في العالم تحركه النزوات، فمن البديهي أن ذلك «أيسر الأعمال». فكما يشدد نيتشة مراراً فإن «أنماطه العليا» ليست «خنازير تسعى نحو المتعة» بل إنها بالغة القسوة، وهي تقسو على نفسها قبل كل شيء؛ لأن تلك القسوة شرط ضروري «للطاعة الكاملة أحادية الاتجاه»، التي يراها نيتشة شرطاً ضرورياً للخلق الأصيل للذات. وبعبارة أخرى، لا يجب تفسير «إطاعة الشعلة» تفسيراً سوقياً، وهي لا تتعارض بالضرورة مع «منظومة أخلاقية رفيعة الشأن». فعندما انبرى جون ستيوارت ميل للدفاع عن المذهب النفعي ضد اتهامه بالسوقية، حيث إنه يقوم على «مبدأ السعادة الكبرى» (أي المبدأ الذي يفرض علينا أخلاقياً أن نعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة لمن يتأثرون بأعمالنا في مواقف مدينة أخلاقياً)، فهو يهتدي

في ذلك بالأبوقوريين الذين يقولون :إنه «ليس هم من يمثلون الطبيعة الإنسانية في صورة منحدرة، إنما يفعل ذلك من يوجهون إليهم الاتهام، وذلك لأن الاتهام يفترض أن البشر لا يستطيعون متعاً سوى تلك المتاحة للخنازير.»[14] ويرد كامي على من يوجهون إليه اتهاماً مماثلاً مجادلاً بأنه ليس بالضرورة أن تكشف الأنانية المتأصلة في «إطاعة الشعلة» عن نفسها بأساليب سوقية.

أما المشكلة الأصعب التي تواجه نيتشة، وتواجه كامي اشتقاقاً، فهي كيفية إضفاء الحس الأخلاقي على «الاتجاه الأوحد» الذي تم اختياره للسعي نحو خلق ذاتي أصيل وعلى «الطاعة التامة obeying at length» في السعي نحو هذا الاتجاه الأوحد. وبعبارة أخرى تكمن المشكلة الأصعب في غياب المعايير الأخلاقية التي يمكن الأخذ بها في تقييم كلٍّ من الهدف الأوحد الذي تم اختياره والوسائل المستخدمة لتحقيقه. ويرى كامي، كما رأينا، أن «النزاهة أوالاستقامة integrity» (والتي «لا تحتاج إلى قواعد») وليس «الأخلاق السامية» هي مفتاح «السلوك القويم»، وهو الرأي الذي يردده كلاموس، بطل روايته **السقوط**، بقوله: «من لا شخصية له عليه أن يطبق منهجاً» (F, p. 11). بيد أن المشكلة تكمن في أن «النزاهة أوالاستقامة» و«الشخصية» لا يعني كل منهما نفس الشيء، مع أنه عادة ما يستخدم أحدهما ليحل محل الآخر. فالفرد الذي يتسم بالاستقامة هو فرد متكامل أو على درجة عالية من التكامل، كما هو الحال في الفرد عند نيتشة الذي يطيع طاعة تامة وفي اتجاه واحد، ولكن، على الأقل من الناحية التقنية، ليس بالضرورة أن يكون الفرد المتكامل أو الذي يتسم بدرجة عالية من التكامل إنساناً فاضلاً، ومن ثم قد «يسيئ التصرف». (والحق أن تلك هي الحال مع دون جوان، الممثل، والفاتح.) فمثل هذا الفرد الذي تعوزه الشخصية لا يحتاج إلى قواعد، لأن الغاية ستبرر الوسيلة، ولكن إذا افتقر الفرد إلى الفضائل فمن غير المحتمل (أو على الأقل لا يتبع ذلك منطقياً) أنه سيختار هدفاً مناسباً والوسيلة المناسبة لتحقيقه. ومن ناحية أخرى فمع أن الفرد ذا الشخصية لا يحتاج أيضاً إلى قواعد، فذلك لأنه نشأ في سياق اجتماعي لا يكون فيه «فعل الصواب» متناقضاً مع الازدهار الذاتي، بل هو شرط من شروطه.

ومن ثم فالمشكلة ليست أن نيتشة وكامي يرفضان الأخلاق الحديثة، المؤسسة على منهج (هو على وجه التحديد عملية عقلانية لاتخاذ القرار، سواء كانت في صيغة

الأمر المطلق categorical imperative عند كانط أو الحساب النفعي utilitarian calculus عند ميلر) حيث إن كليهما يسعى بوجه من الوجوه إلى أخلاق قوامها الفضيلة. إنما تكمن المشكلة في أن نيتشة وكامي كليهما نتاج لإشكالية حديثة انهار فيها المجتمع بالغ التنظيم الذي هو في المقام الأول الشرط اللازم لنشأة الفضائل. وذلك هو رأي ألاسدير ماكينتير Alasdair MacIntyre في كتابه **بعد الفضيلة After Virtue**، حيث يجادل بأن المشروع الأخلاقي الحديث قد انهار، وذلك لأننا بينما نواصل الحديث عن «الشخص الصالح» لم نعد في وضع يتيح لنا أن نجعل معنى ذلك مفهوماً.[15] فبدون سياق اجتماعي مشترك يسوده اتفاق حول مقومات التيلوس telos الإنساني (أي الهدف أو الغرض الإنساني الأسمى)، ومن ثم أساسيات الحكم على أفعالنا، لا يصبح هناك، حسبما يرى مكنتيير ، أساساً للأخلاق الفاضلة، حيث إن ما تقوم عليه الفضيلة يعتمد على أي نوع من البشر نكون. وبعبارة أخرى، فإن تشديد التنوير على الفرد الحر المالك لتقرير مصيره يجرد ذلك الشخص من نفس المضمون الذي يمكن أن يضفي معنى على الصالح، ولا يبقى للفرد المستقل سوى القرار ذاته، كما تشي بذلك على نحو خاص نسخة سارتر من الوجودية. وإن كنت أرى تقرير ماكنتيير إشكالياً بما أنه يرى ذلك ضرورياً وليس نتاجاً تاريخياً عارضاً للمشروع الحديث (وذلك لأنني أعتقد أن الحداثة تملك تحت تصرفها مصادر أخرى للتحايل على هذه المشكلة)، إلا أني أسلم بصحة رأيه فيما يتعلق بالظروف (العارضة تاريخياً) التي وجد كل من نيتشة وكامي نفسيهما محاطين بها. وكل من زرادشت عند نيتشة (ناهيك عن إنسانه الأعلى ubermensche) و«إنسان العبث عند كامي» وحيد مستقل بذاته تكتنف المشكلات محاولاته لخلق ذاته. وبناء على ذلك فرغم سعي كل من نيتشة وكامي إلى العودة للفضيلة، إلا أنهما يقومان بذلك عن طريق تقويض المشروع الحديث، الذي لا تستطيع أبنيته المتزعزعة استيعاب المحاولة، ولذلك يبدوان لا أخلاقيين.

بيد أنه قد يكون في استطاعة كل من نيتشة وكامي المحاجاة دفعاً لتهمة اللاأخلاقية تحديداً. فبوسعهما المحاجاة بأنه حتى مع غياب مدينة أرسطو الفاضلة لا يخضع خالقو ذواتهم المزعومون لرذائل مجتمعهم. ورغم أن تعقيدات الإطار الماوراء أخلاقي الأكبر عند نيتشة أبعد كثيراً مما يمكن مناقشته هنا، يعتقد نيتشة أن الأخلاق المسيحية اليهودية

«خانعة» Judeo-Christian أكثر منها «سيادية»، وذلك لأنها تتسم بالاستياء، وهي في جوهرها مثال في الزهد، تقدر إنكار الذات، ليس من أجل إنكار الذات في ذاته، إنما من أجل استقامة الذات وصلاحها في الأساس (وهو ما يهتمون به). وفحوى الأمر أن تلك المحاجاة تقوم على أنه إذا تحرر خالقو ذواتهم المزعومون من الاستياء ومثال الزهد، لم يمارسوا «العودة إلى المقموع»، وبناء على ذلك لم يجدوا في نفوسهم ميلاً لممارسة أنواع الرذائل التي تعتمد على الأخلاق التقليدية في حظرها. وبعبارة أخرى أنه كلما ازدادت «قسوة» الأخلاق التي تتبناها هذه النماذج لا تستغني عن العديد من المحظورات التي تفرضها الأخلاق التقليدية. وفي نهاية المطاف، لست على يقين من صحة ذلك الأمر فيما يتعلق بنيتشة، الذي غالباً ما يتحدث عن قسوتنا المتأصلة، وأيضاً نزعة التبرير لدى التابعين الأقل شأناً، ولكني أعتقد يقيناً بصحة ذلك فيما يتعلق بكامي (وذلك لأنه، إن لم يكن هناك سبب آخر، لا يحاجج في الأمر مستغرقاً حتى النهاية، كما فعل نيتشة). ومن ثم فخالق (ذاته) عند كامي يرى:

> **عالماً يبقى الإنسان وحده سيده. يقيده وهم عالم آخر. تثمر أفكاره، إذا توقفت عن التنصل، صوراً خيالية. تمرح في أساطير، ولكنها أساطير تستمد قوتها من المعاناة الإنسانية وحدها، وهي مثلها لا تنضب. فهي ليست الحكايات الخرافيةعن الآلهة التي تسلي وتحجب الرؤية، ولكنها وجه وإيماءات ودراما دنيوية تتلخص فيها حكمة عويصة مستعصية وعاطفة زائلة.** (MS, pp.117-18).

وخلاصة القول، لابد أن نضع نصب أعيننا أن موقف كامي الأخلاقي في **أسطورة سيزيف** ما هو إلا نقطة إنطلاق فحسب، وأنه عندما صرح لاحقاً بأن الانتقال من رواية **الغريب** إلى رواية **الطاعون** «يمثل التحول من نزعة التمرد الفردي solitary revolt إلى الاعتراف بجماعة يتحتم المشاركة في صراعاتها» (LCE, p. 339)، فهو يتحدث ضمناً عن تحول في نظريته الأخلاقية بوجه عام.

أسطورة سيزيف

حكمت الآلهة على سيزيف بأن يظل أبداً يدحرج صخرة صاعدا أعلى الجبل حيث تسقط الصخرة ثانية لثقلها. فقد تراءى لها أنه ما من من عقاب أقسى وأبعث على الذعر من جهد بلا جدوى ولا أمل.

ألبير كامي، أسطورة سيزيف[16]

يتتهي كتاب **أسطورة سيزيف** بخمس صفحات تناقش الأسطورة الإغريقية ذاتها، وفي تلك العجالة يظهر عدد من الموضوعات المهمة، سنناقش هنا ثلاثة منها. ولكن في البداية نطرح تفاصيل الأسطورة ذاتها: فقد كان سيزيف واحداً من أمكر البشر، واشتهر بازدرائه للآلهة، ولكنه استحق العقاب بالعمل المستمر دون جدوى لأنه استخدم الخديعة في تجنب الموت مرتين. فعندما تصدى له هيديس، الذي كان عليه مرافقته إلى العالم الآخر في نهاية حياته، خدعه سيزيف بأن وضع في معصميه القيود المعدة له هو، وحبسه في منزله، وبذلك أنهى حدوث الموت على الأرض. أرسل إله الحرب لتحرير هيديس، وسحب سيزيف عائداً إلى العالم السفلي، ولكن ليس قبل أن يطلب من زوجته ألا تدفن جسده. وعند وصوله إلى العالم السفلي توسل سيزيف إلى الآلهة أن تدعه يعود إلى موطنه ليؤمن دفن جسده، فوافقت الآلهة، ولكن بمجرد أن تحرر من العالم السفلي لم يكن سيزيف لينوي العودة، واستمر في الحياة عدداً من السنين. إلا أنه في النهاية قبضت عليه الآلهة وحكمت عليه بأن يدحرج صخرة ضخمة نحو أعلى الجبل عقاباً له على تحديهم. وحسبما يرى كامي «فلقد أدركتم أن سيزيف هو بطل العبث. فهو كذلك بعواطفه القوية الجامحة وعذاباته. فازدراؤه للآلهة، وكراهته للموت، وولعه بالحياة، كلها جرت عليه عقوبة بشعة تفوق الوصف يبذل فيها قصارى جهده ولا يحقق شيئاً».

(MS, p. 120)

وفيما يتعلق بتصور كامي للعبث تهتم المسألة الأولى التي تطرحها الأسطورة بالدور الذي يؤديه الآلهة فيها. وكما ناقشنا لتونا، فإن مفهوم كامي للعبث ينشأ في «ظل الإله [الميت]»، بيد أنه في هذه الأسطورة النموذجية لا غياب للآلهة. فكيف إذن يكون سيزيف «بطل العبث»؟ ويأتي التمييز بين آلهة الإغريق وبين الرب في المسيحية اليهودية

ليكون إحدى الوسائل لإضفاء صبغة عقلية على هذا التنافر. فالآلهة عند القدماء لاعبون في هذا العالم، وعلى حين أنهم يمثلون المبادئ الكونية والبشرية كلتيهما، ومن ثم يربطون الإنسانية بمعنى الكون الأكبر وأغراضه، إلا أنهم أنفسهم ليسوا آلهة مؤسسة foundational. وبعبارة أخرى، فإن مجرد وجود مثل هذه الآلهة لا ينفي، بذاته وفي ذاته، مشكلة العبث، حيث إن الكون ذاته لا يحتاج إلى تبرير أو معنى. (وحقيقة، حسب الأسطورة الإغريقية، ينشأ الكون أساساً من الفوضى Chaos، من فراغ أو هوة تنشق، ولكن لم يعن للقدماء السؤال عن معناه أو مبرارته.) ومع ذلك بمفهوم الرب الواحد، وبالتحديد الرب في المسيحية (إذا عرفنا أن ياوي Yaweh ، الرب عند اليهود في العهد القديم، يتسم ببعض العواطف الإنسانية الأكثر سلبية)، يصبح لدينا الأساس الجوهري، المعنى والمبرر الأساسي (ذلك الذي يسبق بحق فكرة القدماء عن الفوضى). ويبدو أن وجود مثل هذا النموذج للإله يحول دون وجود مشكلة العبث، وبموت ذلك الإله تنشأ مشكلة العبث. والآن قد يعن للمرء القول بأنه رغم وجود هذا الإله المؤسس، الذي لم يأت بالعالم إلى الوجود فحسب، ولكنه أيضاً عليم ببواطن الأمور، قادر على كل شيء، موجود في كل مكان، وخير مطلق، لا يحول ذلك دون وجود العبث. أثار ناجل Nagel تلك المسألة عندما حاجج بأن المبررات تنتهي فقط عندما نريد لها أن تنتهي، وأنه «إذا كان بمقدورنا أن نبتعد عن أغراض الحياة الفردية ونشك في مغزاها» يصبح بمقدورنا أيضاً أن نبتعد عن «مجد الإله» ووضعه موضع الشك بنفس الطريقة».(17) وخلاصة القول أرى ناجل على صواب، وذلك لأنه إذا اعتقدنا أنه لا يمكن الشك في الغرض المقدس للرب فذلك يعني أن نركع تعبداً لضخامته وليس لطبيعته المؤسسة foundational nature، والتي أرى دائماً أنها الدافع الحقيقي إلى «خوف [كيركجارد] وارتعاده» أمام الرب.

وتهتم المسألة الثانية التي تثيرها الأسطورة فيما يتعلق بتصور كامي للعبث بالدور الذي يلعبه التكرار فيها. فعلى النقيض من رؤية كيركجار ونيتشة الإيجابية للتكرار، يراه كامي في إطار سلبي تماماً. أما فيما يختص بالأسطورة ذاتها، أعتقد أن كامي له مبرراته، أما عندما يضاهي تجربة سيزيف بتجربتنا يفقد هجومه على التكرار مبرارته. فما سبب ذلك؟ عند كل من كيركجارد ونيتشة يتطلع التكرار في الأساس إلى الأمام، وبفضل ذلك

الاتجاه المباشر ينفتح على إمكانات الانفصال عما كان تكرر في نفس لحظة التفكير في تكراره. فعند نيتشة ينشأ مفهوم التكرار من فكرة «التكرار الأبدي eternal recurrence» والتي تقوم على فكرة أن الحياة التي نعيشها هي تلك الحياة التي عشناها مرات لا تحصى في الماضي وسنعيشها مرات لا تحصى في المستقبل. ولكن فصل الخطاب أنه على الرغم من أن نيتشة لعب بفكرة رؤية التكرار الأبدي بمصطلحات كونية (كما يستدل على ذلك من دفاتر ملاحظاته)، إلا أنه يتناولها في أعماله المنشورة بمصطلحات وجودية، وعلى وجه التحديد، كنمط من أنماط المثل المنظمة. ويتساءل إذا صدقت هذه الأطروحة فأي أثر يمكن أن يكون لها على حياتكم. كيف تختارون العيش عندئذ؟ والفكرة هنا أننا سنضطر فقط لتكرار الحياة التي نعيشها إذا كنا نعيش حياتنا بتلك الطريقة التي نستطيع معها إقرار شرعيتها مع «الحمل الثقيل» للتكرار اللانهائي. بيد أن جوهر الأمر أن نيتشة يجادل بأنه إذا لم يكن بمقدورنا الرضا بالتكرار الأبدي، فعلينا اختيار الحياة بأسلوب مختلف، أما إذا قلنا amor fati، أي أننا نحب قدرنا، فهنا يمكننا اختيار التكرار. والتكرار عند كيركجارد أيضاً وجودي في جوهره. ويذهب كيركجارد إلى أبعد مما ذهب نيتشة، فيجادل بأن التكرار شرط ضروري للنفس الأصيلة، وذلك لأنه دون التكرار تصبح الحياة خاوية، وضوضاء بلا معنى، وعرض غير متكامل لما هو مختلف، وهو ما يتنافر مع أي تصور للكمال (ناهيك عن الشخصية، كما ذكرت عند تمييز الاثنين عن بعضهما). وعلى النقيض فإنه بتكرار الماضي (الذي يمكن أن يتخذ شكل العادة، أو طقساً، على أفضل تقدير) يسلم به المرء، ولكنه لا يسلم به بغرض تجربته بالطريقة ذاتها إنما لتجاوزه، لصياغة منظور جديد أو طريقة للوجود تتكامل معه. فما يتكرر أساساً هنا هو النفس، التي اكتسبت ثراء أثناء عملية التكرار. وبعبارة أخرى فالنفس الأصيلة لا تتغير على الدوام ولا تثبت إلى الأبد neither ever-changing nor eternally fixed.

وهذه بالطبع عقبة في سبيل سيزيف: فحياته ثابتة على الدوام، على الأقل بقدر حرمانه من حرية أن يحياها بطريق آخر، وذلك لأنه قضى عليه بأن يدحرج صخرة ضخمة صاعداً بها أعلى الجبل إلى الأبد. فكل من نيتشة وكيركجارد يرى الحرية والاختيار جزءاً أصيلاً من نظرتهما إلى التكرار، بل حتى لو أن النفس عند نيتشة أو كيركجارد اختارت بحرية تكرار حياتها الأولى في شتى جوانبها، حتى أن هذا التكرار الذاتي يبدو في ظاهره شبيهاً

بعض الشيء بتكرار سيزيف، إلا أننا لا نزال نتحدث عن ظاهرتين مختلفتين تماماً، وذلك لأن سيزيف لم يكن له حرية الاختيار في دحرجة الصخرة الضخمة أعلى الجبل إلى الأبد. من المؤكد أن سيزيف له حرية اختيار ما يعتقده في الحياة التي يحياها (وهي ظاهرة شدد عليها سارتر، وهي ضمن الظواهر التي سنعود إليها، ولكن يبدو أن ذلك أقصى ما يصل إليه، ومن ثم فكامي على صواب في أن يفكر سلبياً في التكرار الذي اضطر إليه سيزيف، وحقيقة يتبع ذلك الشعور بالعبث. ولكن عندما يضاهي كامي سيزيف الذي «لا حول له ولا قوة والمتمرد» بالعامل في العصر الحديث (والذي يرى سيزيف نموذجاً له)، فهو على خطأ. فالنظر إلى العامل في العصر الحديث على أنه ليس بأقل من سيزيف حرمان من اختيار طريق حياته لتشجيع على النزعة الانهزامية التي لا تجدي العامل نفعاً. فالعامل الذي يثير مسألة التكرار وفق نهج نيتشة أو كيركجارد، بوسعه أن يغير حظه في الحياة (وليس مجرد تفاصيل حياته العملية) سواء على المستوى الفردي أو الجماعي (كما حاولت الحركة العمالية أن تفعل، على أفضل تقدير)، أما أن نضفي شرعية على ذلك النوع من الانهزامية لهو أن نحيا حياة لا يتحمل المرء فيها مسئولية نفسه، أو نفسه الخاصة، إذا توخينا مزيداً من الدقة. وأذكر هنا العامل الذي بوسعه أن يثير مسألة التكرار؛ لأن إثارة تلك المسألة تلمح إلى نوع خاص من القدرة على التفكير المتأمل الذي يكتسب بالجهد الشاق ولا يمنح بيسر. ومن ثم فكامي على خطأ في قوله بأن «قدر [العامل] لا يقل عبثاً» عن قدر سيزيف، إلا أنه «لا يصبح بالغ الأسى إلا في اللحظات النادرة التي يتم فيها الوعي به» (MS, p. 121)، وذلك لأنه حتى لو انخرط العامل في مهام سيزيف، فهو لا يدرك عبثية قدره إلا عند الوعي به (أي فقط عندما يتأمله مفكراً)، وهو بالغ الأسى فقط عندما يتأمله مفكراً من منطلق مجموعة خاصة من الالتزامات، ذلك النوع من الالتزامات الذي يدخل جوهرياً في تكوين شخصية النفس التي تفكر بتأمل. وخلاصة القول عندئذ، أن العبث لا ينشأ إلا عند التفكير المتأمل، بل عند نوع محدد من التفكير المتأمل.

ويؤدي بنا ذلك إلى المسألة الثالثة (والأكثر فصلاً فيما نحن بصدده) التي تثيرها الأسطورة فيما يتعلق بمفهوم كامي عن العبث، وهي العلاقة بين التجربة والتفكير التأملي. وحسبما يقرر سولومون Solomon، فإنه عند كامي (وسارتر، فيما يتعلق بهذا الأمر) تشكل التجربة والتفكير التأملي، أي أن نحيا الحياة من منظور المتكلم ونمعن

الفكر فيها ونتأملها من منظور الغائب، الأعمدة المثالية التي يقوم عليها مجال القوة الذي يظهر فيه الوعي بالذات (ومن ثم الذات)، وتلقي شروح كامي الاستكشافية للظاهرة الملازمة لزوايا الرؤية المتغيرة التي تنشأ داخل مجال القوة هذا إضاءة باهرة بحق على رواياته الفلسفية.[18] وفيما يتعلق بتلك العلاقة بين التجربة والفكر التأملي، يروج كامي (وكذلك سارتر) للمبحث الذي أثاره كل من نيتشة وكيركجارد في القرن السابق حيث رأى كل منهما أن الفكر التأملي نال أكثر مما يستحق من التقدير، مخالفين بذلك التقاليد الفلسفية الأوسع. وهنا يتركز اهتمامنا بالطبع حول العبث، وما قدمه كامي في الصفحات الأخيرة من مناقشته لأسطورة سيزيف الإغريقية القديمة ما هو إلا طريقتان لتناول العبث، وهما طريقتان تتفقان اتفاقاً تقريبياً مع تلك الأعمدة المثالية. فهو من ناحية يرى أن عاطفة سيزيف الجامحة أدت به إلى أن يلقي بنفسه تماماً في أداء مهمته، ويوضح كامي أنه «بذلك حصل سيزيف على ما اجتاحه من فرح صامت»: «فالصخرة شيء يملكه»، وذلك لأنه «عندما يقول رجل العبث «نعم» ، لا يتوقف جهده المبذول من تلك اللحظة» (MS, p. 123). فهو يقول «نعم» للحياة، و للتجربة ذاتها، وتلك الكلمة، على أقصى تقدير، هي ما يجعل كامي يقدر كم الحياة في مقابل كيفها. وهو على الجانب الآخر يوضح أن سيزيف بالغ الأسى، لأنه واع (أي أنه يمعن الفكر والتأمل): «فالبصيرة التي كانت قوام عذابه تتوج انتصاره في الوقت ذاته، (حيث إنه) ما من قدر لا يمكن التغلب عليه بالاحتقار» .(MS, p. 123) وهذه، في الواقع، «لا» للحياة، و«لا» للتجربة من منظور يختلف اختلافاً تاماً، منظور ننظر منه إلى «الأمر برمته» بازدراء تام. وذلك الازدراء تعبير عن حالة الغضب والاستياء التي يبعثها الفكر المتأمل، والتي ثار عليها كيركجارد ونيتشة.

وبذلك يطرح العبث استجابتين لمشكلة الوجود، وهما تقفان على طرفي نقيض، ومن ثم يتحرك كل منهما في اتجاه يتناقض تماماً مع الآخر، ولكن، كما سنرى لاحقاً، فإن التحرك نحو النقيض الذي يمثله أي من القطبين الممثلين للوعي الإنساني لا يحل مشكلة الوجود التي يطرحها العبث بل يفاقمها. وتطرح شخصية ميرسولت Meursault في رواية **الغريب** (الفصل الثالث) وشخصية جين بابتيست كلامنس Jean-Baptiste Clamence في رواية **السقوط** (الفصل الرابع) نموذجاً لاختيارات التجربة المعيشة، حيث

تخبو وتتعثر «كيفية» الحياة، وحيث يسيطر الفكر التأملي، ويدفع ما يحمله من غضب التجربة المعيشة بعيداً عن بؤرة الاهتمام. وعلى حد تعبير هيجل، بفضل «صورتي الوعي هاتين» تتاح لنا فرصة الملاحظة الخالصة للمنطق المتأصل في كل من هذين الموقفين بالغي التناقض في حال انهيار كل منهما من تلقاء نفسه. فكل استجابة قابلة للبقاء من الاستجابات التي يطرحها العبث لمشكلة الوجود لا تعتمد فحسب على العلاقة الجدلية بين التجربة المعيشة والفكر التأملي (أي علاقة تتبادل فيها التجربة المعيشة والفكر التأملي المعلومات من أجل الوصول إلى نتائج تتجاوز أحادية كل منهما) إنما على سياق اجتماعي أكبر ، وهذا بحق ما تقدمه لنا بعض الشخصيات في مسرحية **الطاعون** (الفصل الخامس). ومن ثم يطرح ذلك «الجدل المتكشف» فحصاً فلسفياً جديداً للعبث، يتراءى لنا عند تناول العمل الفلسفي الآخر لكامي، **المتمرد** (الفصل السادس).

الهوامش :

(1) Samuel Beckett, **Endgame** (New York: Grove Press, 1958), pp.32-3

(2) Karl Marx and Friedrich Engels, **The Communist Manifesto** (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.6.

(3) LCE, p. 86.

(4) Blaise Pascal, **Pensees**, trans. A. J. Krailsheimer (London: Penguin Classics 1995), p. 66.

(5) Friedrich Nitsche, The Gay Science, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974), p. 180.

(6) المرجع نفسه، ص 181 .

(7) Soren Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**, vol. 1, trans. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 210.

(8) Friedrich Nietzsche, **The Gay Science,** p. 167.

(9)Thomas Nagel, **The View from Nowhere** (New York: Oxford University Press, 1979), p. 12.

(10)Thomas Nagel, **Mortal Questions** (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 12.

(11)Robert C. Solomon, **Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre** (New York: Oxford University Press, 2006), p. 39.

(12) MS, p.28

(13)Friedrich Nietzsche, **The Gay Science**, pp. 263-6

(14)John Stuart Mill, **Utilitarianism,** 2nd edn., ed. George Sher (Indianapolis: Hacket Publishing, 2001), pp. 7-8.

(15)Alsdair MacIntyre, After Virtue, 2nd edn. (Notre Dame: University of Netro Dame Press, 1984).

(16)MS, p. 119.

(17)Thomas Nagel, **Mortal Questions**, pp. 16-17.

(18)Robert C. Solomon, **Dark Feelings, Grim Thoughts**, pp. 213-18.

قراءات أخرى

Sagi, Avi, **Albert Camus and the philosophy of the absurd**, trans. Batya Stein

(Amesterdam: Rodopi, 2002)

Solomon, RobertC., **Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflections in Camus and Sartre** (New York: Oxford University Press, 2006).

Sprintzen, David, **Camus: A Critical Examination** (Phildelphia: Temple University Press, 1988).

الفصل الثالث

الحياة

أراد أن يسحق نفسه في ذلك الوحل، ليعود داخلاً إلى الأرض بأن يقحم نفسه في ذلك الطمي، ليقف فوق ذلك السهل الممتد بلا حدود والذي تعلوه القاذورات، يمد ذراعيه إلى الإسفنجة السخامية في السماء، وكأنما يجابه رمز الحياة القانط المتعالي، ليؤكد تضامنه مع العالم في أسوأ حالاته، ليعلن نفسه شريكاً للحياة وإن كان في جحودها وقذارتها.

ألبير كامي، **الموت السعيد**[1]

في غضون السنوات التي حملت **أسطورة سيزيف** إلى النشر، كان كامي يكتب، أو لعله كان قد انتهى لتوه من ثلاثة أعمال روائية، تدور كلها حول تيمة العبث، أو ، إذا توخينا مزيداً من الدقة، ما يعنيه «تأكيد الحياة» في مواجهة العبث. وكانت رواية **الموت السعيد** أول هذه الأعمال، وقد كتبت بين عامي 1936 و1938 ، ولكنها لم تنشر في حياة كامي، أما آخر هذه الأعمال فمسرحية **كاليجولا** ، وكتبت عام 1938، ولكنها ظهرت ممثلة على المسرح للمرة الأولى عام 1945. أما العمل الأوسط، وهو أشهر أعمال كامي واعتبر من روائع الأعمال الأدبية الكلاسيكية فهو بالطبع رواية **الغريب** والتي نشرت عام 1942.

تتناول هذه الأعمال الثلاثة جميعاً محاولة الشخصية المحورية أن تضفي معنى معقولاً على المقصود بانهماك المرء في الحياة، والذي يراه كامي، متبعاً خطى نيتشة، الطريقة الوحيدة لتأكيد الحياة، ولكن كلاً من الشخصيات المحورية يضفي معنى معقولاً على هذا الهدف بطريقة مختلفة. ومن ثم فرغم أنني سأركز في هذا الفصل على **الغريب**،

حيث يمثل ميرسولت، الشخصية المحورية بها، أقصى درجات «التجربة المعيشة» نقاء (وهو ما يتضمن إيضاحاً لقول «نعم» للحياة خالصة لا تشوبها شائبة)، إلا أنني سأتعرض في إيجاز إلى الشخصيتين المحوريتين في **الموت السعيد** و **كاليجولا**، فكلاهما مفيد، وإن كان بطريق مختلف. فقد كانت رواية **الموت السعيد** مسودة لرواية **الغريب** وتدريباً عليها، فكلا الروايتين لا يتشاركان فحسب في الشخصيات المحورية بتماثل الإيقاع الصوتي لألقابهما، حيث يصبح باتريس مرسولت مرسولت (دون الاسم الأول)، بل تجمعهما أيضاً عدة مشاهد وشخصيات ثانوية. أضف إلى ذلك أن باتريس مرسولت ومرسولت يتشاركان نفس الهدف الأساسي، ألا وهو «الحياة السعيدة». وإنما تختلف الشخصيتان في الجانب النفسي، وإن كان ذلك في الدرجة فقط، وفي اختلافهما على المستوى النفسي نلمح أكثر الجوانب إثارة في مفهوم كامي المبكر «للحياة السعيدة». وعلى النقيض من ذلك تدور **كاليجولا** حول الإدراك المحبط بأن «الحياة السعيدة» مستحيلة التحقق، ويستجيب كاليجولا لذلك بأن «يؤكد الحياة» بطريقة بالغة القتامة. فإذا كانت الحياة ذاتها ليست خلواً من المعنى فحسب، إنما أيضاً هوائية النزعة، فهو يجادل محتجاً بأن تأكيد الحياة إنما يأتي بتلك الطريقة تماماً والتي تتخذ عند كاليجولا شكل نزوة تدمير هوائية خلواً من المعنى.

رغم أن كاليجولا يتناقض مع مرسولت في بعض الجوانب، ويقف باتريس مرسولت في موضع بينهما، تتشابه الشخصيات الثلاث في أن كلاً منها يرتكب قتلاً جائراً وينتهي ميتاً هو نفسه. وما أود طرحه هنا أن ذلك ليس حدثاً. فأن نضفي امتيازا على الحياة من الناحية التجريدية يعني في المقابل أن نمنح امتيازاً للموت بنفس القدر، وذلك لأن كل ما نراه يمنح الحياة جدارة على نحو عام يتساوى لصالح الحياة ذاتها، كما يتضح جلياً في الاقتباس المستهل به هذا الفصل. فأن يتوحد المرء مع الحياة من منظور الأنا الوحدية solipsistically يعني أن يصبح نفساً مجردة، ثم لا نفس في النهاية، وهي لا تسبق العدم الذي تتحول إليه النفس في الموت فحسب إنما تمنحه أيضاً امتيازاً ضمنياً. وخلاصة القول، كما سنرى لاحقاً، فذلك هو المنطق المتأصل في الامتياز التجريدي للحياة.

من مرسولت (الموت السعيد) إلى مرسولت (الغريب)

كان مرسولت يتخلص من كل شيء، بل ومن نفسه أيضاً

ألبير كامي، **الموت السعيد**[2]

تستهل رواية **الموت السعيد** بحادثة قتل غريبة بعض الشيء: يدخل باتريس مرسولت منزل رولاند زاجريوس Roland Zagreus وبعد لحظة تردد يتجه نحو خزانة أدراج، يسحب من عليها قصاصة ورقية صغيرة ثبتها زاجريوس بدبوس مكتوب عليها كلمة عن الانتحار ، ورزمة كبيرة من النقود (بها عشرون رزمة من فئة المائة)، ومسدس. نظر مرسولت إلى زاجريوس الذي حملق فيه هو الآخر من كرسيه المتحرك، وتقدم ليفجر مخ زاجريوس. في تلك اللحظة شعر مرسولت بحمى تجتاحة مما كان نذيراً بموته في نهاية الرواية.

وقد اتخذ الجزء الأول من **رواية الموت** السعيد عنوان «موت طبيعي» وهو عنوان يبدو متنافراً ؛لأنه يمهد إلى موت زاجريوس غير الطبيعي والذي عقد النية عليه، فيمنحنا فكرة سريعة عن مرسلوت والظروف التي أدت إلى ارتكابه جريمة القتل. كان مرسولت يعمل موظفاً بالشحن البحري، وكان هدفه في ساعات العمل أن يجد «طريقة للهروب إلى الحياة» (HD, p. 17). كان لديه قليل من المعارف، ولكنه يميل عادة إلى الجلوس وحيداً أيام الآحاد في شرفة شقته الفقيرة المهملة، والتي عاش فيها مع والدته قبل موتها. ويذكر جيران مرسولت «مشاعر الابن العميقة نحو والدته»، وفي حياتها، «كان يتابع القراءة للتأمل» إلا أن موتها اضطره للحصول على عمل (HD, p. 14). كان لمرسولت صديقة تدعى مارثا Marthe، إلا أن مشاعره نحوها كانت باردة، وكان يفصح صراحة بأنه لا يهتم بشيء سوى الجنس، وتقبلت مارثا بدورها برود مرسولت الذي استغلق عليها وإن كانت «كثيراً ما تلاحظ إيماءات مرسولت نحو غرباء، مثل ممثلي الأفلام» (HD, p. 28). ومع ذلك عندما صادفت مارثا صديقاً قديماً في حضرة مرسولت تغير موقفه تغيراً شديداً، ومن منطلق الغيرة طلب منها أن تخبره بقائمة من عاشرتهم من الرجال. كان ذلك

الرجل هو زاجريوس وكان فاقداً لساقيه آنذاك، وعرفت مارثا الرجلين ببعضهما، وذلك لظنها أن بينهما الكثير مما يشتركان فيه. وبعد لقاء أول حضرته مارثا عاد مرسولت إلى منزل زاجريوس وحده، وتحدث الرجلان بصراحة. «أن أكرس نفسي للتجرد من الذاتية - ذلك ما يهمني» (HD, p. 38)، قالها مرسولت لزاجريوس بينما يواصل الحديث عن رغبته المحمومة أن يعيش حياة مشبوبة العاطفة. ويعترف زاجريوس بأن ضرورة كسب العيش تعوق مثل هذه الحياة وأننا نحتاج المال كي نعيد شراء سنوات عمرنا، وهنا أطلع مرسولت على النقود وكلمة الانتحار والمسدس في خزانة أدراجه. وقبيل مغادرة مرسلوت قال زاجريوس: «لا تأخذ شيئاً بجدية عدا السعادة. فكر في الأمر يا مرسلوت، فلديك قلب نقي» (HD, p. 47). وفي صباح اليوم التالي عاد مرسلوت إلى منزل زاجريوس وقتله.

وجاء الجزء الثاني من **الموت السعيد** بعنوان «الموت عن وعي» ويناقش جهود مرسلوت لصلاح الحياة التي قتل من أجلها. سافر مرسلوت في أنحاء أوروبا، ولكن بدلاً من أن يحقق السعادة انغمس في اليأس، بل أخذ توقه إلى السعادة يتقلص شيئاً فشيئاً. وفي الوقت المناسب وصله خطاب من صديقتين قديمتين تدعوانه للإقامة معهما، وذلك لأنه «وقد سممت حياته الوحدة والشعور بالاغتراب» ظن أنه بحاجة إلى «الانسحاب نحو الصداقة والثقة بين الأصدقاء، ليستمتع بأمن ظاهري قبل أن يختار حياته» التي تنطوي على «خلق سعادته ومبرراته» (HD, pp. 79-81). ومع استمتاع مرسلوت بوقته مع صديقتيه، ولقائه بلوسين Lucienne التي تزوجها، إلا أنه حزم أمره بضرورة أن يعيش في عزلة ليحقق سعادته؛ ولكن ما أن حقق تلك العزلة حتى انتابته الحيرة والقلق. وحسبما يرى مرسلوت المتأمل دائماً «تنطوي السعادة على الاختيار، ويداخل ذلك الاختيار إرادة موحدة، ورغبة جلية واضحة» تكرس لإبعاد نفسه تماماً وعزلها عن عاداته القديمة جميعاً (HD, pp. 118). ومع ذلك لازال مرسلوت، الذي تجرد من كل دعاماته، يحاول جلبها إلى حياة لا شيء لديها لتتأمله سوى ذاتها (HD, pp. 119-20). ولا يستطيع مرسلوت «أن يلمس حقيقته، ومعها مجده المبالغ وحبه المتجاوز الحدود» إلا عندما «ينكر عقله العقل» (HD, p. 122). وحيث إنه منهمك في الطبيعة استسلم مرسلوت تدريجياً لمرضه: «بدت له حياته بعيدة قاصية، حتى أصبح

بالغ الوحدة واللامبالة بأي شيء، بل وبنفسه أيضاً» وبذلك شعر بأنه أخيراً حقق ما كان يسعى إليه من سلام، وشعر بأن السلام الذي تمتلئ به نفسه الآن تولد عن الهجران الدؤوب للنفس الذي سعى إليه وحققه (HD, pp. 138-9). وهكذا صار الطريق معبداً تماماً، فمات مرسلوت موتاً سعيداً، وهو يعود إلى حقيقة الأرض التي انبثق منها.

لدينا الكثير للتعليق عليه هنا، ولكني سأحجم عن ذلك حتى نصبح في موضع يسمح بالمقارنة بين باتريس مرسلوت ومرسلوت. ولكن ما أود طرحه بداية أنه من منظور فينومينولوجي phenomenological (أي من منظور وصف منهجي لطريقة خبر العالم) يبدأ مرسلوت من حيث ينتهي باتريس مرسلوت. فباتريس مرسلوت، الذي جاهد مستخدما التأمل الذاتي ليصل إلى اللاذاتية impersonality، حقق مسعاه في شخصية مرسلوت، الذي بدا وأنه يتسم باللاذاتية والغياب التام للتأمل الذاتي وهو شرط لإمكانية الوصول إلى اللاذاتية. فبينما مر باتريس بفترة من «التحلل البطيء» ليتيسر له «التخلي عن الذات» مما يمكنه من «العودة إلى العالم» (HD, pp. 149-50)، يبدو أن مرسلوت يبدأ من ذلك التوحد مع العالم، ولذلك هو لا يحمل اسماً أول. فعلى غير الاسم الأخير الذي يميزنا بعائلة يتشابه نسلها المتصل مع العالم (الطبيعي)، فإن الاسم الأول يرتبط بشخصية الفرد (كما يشي بذلك الأكثر نرجسية من بين نجوم السينما لدينا، الذين يعرفون أنفسهم بالاسم الأول وحده، فيؤكدون بذلك أنهم شخصيات فريدة أوجدت ذاتها)، ومرسلوت بلا شخصية.

علاوة على ذلك، فحيث إن مرسلوت تحقق بوصفه مرسلوت من منظور فينومينولوجي، لزم تغير قالب السرد، وذلك لأن ضمير الغائب المستخدم في رواية **الموت السعيد** يعجز عن تصوير مدى الطبيعة اللاذاتية لتجربة مرسلوت في العالم تصويراً كافياً. ومع ذلك فمن ناحية السرد ما يعد خارجاً عن المألوف في رواية **الغريب** ليس مجرد انتحال كامي لشخصية المتكلم، ولكنه الزمن المستخدم في سرد القصة، وهو في الفرنسية passé compose (أي الفعل التام في الإنجليزية the present perfect tense). وكما ذكر سارتر في مراجعته لرواية **الغريب** «إنه من أجل التشديد على عزلة كل وحدة من وحدات الجملة اختار كامي أن يسرد قصته مستخدماً زمن الفعل التام» وذلك لأنه بجعل كل جملة «لحظة تامة present instant ترفض استغلال القوة الدافعة

المتراكمة بفعل الجمل السابقة عليها» تتلاشى اللحظة المتسامية: «تتلاشى السمة المتعدية للفعل وتتجمد الجملة.»[3] وسأتناول فيما بعد بمزيد من التفصيل العلاقة بين اللغة التي يستخدمها مرسلوت في سرد حكايته وبين لاذاتيته، أما الآن فيتحتم الإشارة إلى أن كلا من روايتي **الموت السعيد** و**الغريب** تجمعهما خلاف ذلك نفس خطوط البناء الدرامي تقريباً. فمثل **الموت السعيد** تتكون رواية **الغريب** من جزأين، تنتهي ذروة الحدث في أولاهما بأن تقتل الشخصية المحورية شخصاً آخر (ذلك وإن كان الجزء الأول من **الموت السعيد** يبدأ بالقتل ثم يوضحه ويجعله مفهوماً بالسرد التفصيلي للأحداث التي أدت إليه)، وتنتهي ذروة الحدث في الجزء الثاني بالموت الوشيك للشخصية المحورية ذاتها.

يسير السرد في رواية **الغريب** في خط مباشر : يبدأ الجزء الأول بتسلم مرسلوت لبرقية تفيد بوفاة والدته، وما يتبع ذلك من حضوره جنازتها. وفور عودته من الجنازة يبدأ مرسلوت، الذي يعمل موظفاً بالشحن البحري، حياته من جديد. ففي اليوم التالي ذهب للسباحة، وقابل ماري، صديقته التي التقاها مصادفة، وقضت الليل معه ذلك المساء، ثم قضى يوم أحد مضجر بمفرده (في مشهد مطابق تماماً لنفس المشهد في رواية **الموت السعيد**). ومع بداية أسبوع العمل قابل مرسلوت من يشكلون وجوده اليومي، مثل رئيسه، وزميله في العمل إيمانويل، وكلستيا صاحب المطعم، وجاره سلامانو ، ولكنه قابل للمرة الأولى رايموند سينتي، وهو قواد بالجوار، وتصادق الاثنان. وخلال باقي أيام الأسبوع انشغل مرسلوت بعمله، والذي تضمن مساندة رايموند في واحدة من حكاياته في مركز الشرطة المحلي، وفي يوم الأحد التالي ذهب هو وماري ورايموند إلى منزل على الشاطئ يملكه أحد أصدقاء رايموند. وقبيل صعودهم إلى الحافلة ، لاحظوا وجود مجموعة من العرب، تشاجر أحدهم مع رايموند، وعلى الشاطئ شاهدوا مجموعة العرب مرة أخرى، وهنا اندلعت مشاجرة حامية جرح فيها رايموند. وانسحب مرسولت ورايموند وصديق رايموند إلى منزل الشاطئ، ولكن مرسلوت أصر على أن يتنزه مرة أخرى على الشاطئ حيث صادف ثانية العربي الذي كان تشاجر مع رايموند. في المشاجرة السابقة كان رايموند قد سلم مسدسه لمرسلوت، والآن، وفي موقف ملتبس، بينما يلمح السكين التي جرحت رايموند يجرد مرسلوت المسدس، ويطلق طلقة واحدة، فيصيب العربي، فيتوقف برهة وبعدها يطلق أربع طلقات إضافية على الجثة الهامدة. و بعد القبض على

مرسلوت يبدأ الجزء الثاني، ويتكون من العديد من الاستجوابات الرسمية لمرسلوت والوقت الفراغ، والمحاكمة التي أدانت مرسلوت، ليس لما فعله بقدر ما أدانته لما «هو عليه» (أو على الأقل لما كان عليه، فقد غيرته الإجراءات القانونية). تم الحكم على مرسلوت بالإعدام، وزاره قس في مناسبات عديدة محاولاً «إنقاذه». ولكن مرسلوت لم يحظ بذلك مشدداً على أن القيمة الوحيدة هي في التجارب الحسية لهذا العالم وليست في العالم الآخر الذي يتحدث عنه القس.

ومع أن الخط السردي لرواية **الغريب** مثير للاهتمام بقدر كبير، إلا أن ما جعل الرواية إحدى روائع الأدب الحديث بحق هو وعي مرسلوت: خبرته بالعالم، وخبرته بنفسه، وكيف يمثل التداخل بين الأمرين أقصى ما يصل إليه الحس الحديث من غرابة.

هل مرسلوت لا منتمي أم غريب؟

الغريب هو في النهاية نفسي في علاقة مع نفسي، إنسان طبيعي في علاقة مع عقل.

جان بول سارتر، «اللامنتمي لكامي»[4]

ترجمت رواية كامي **L'Etranger** إلى الإنجليزية **The Outsider** **اللامنتمي** (إنجلترا)، و **The Stranger** **الغريب** (الولايات المتحدة) على التوالي، ورغم ملاءمة الترجمتين من الناحية التقنية، إلا أن **الغريب** **The stranger** هي الترجمة الأصدق انطباقاً على العمل. ومجازفة بالتدقيق في النقد فإن الترجمة **باللامنتمي** تشي بشخص مغترب عن المجتمع estranged أما ترجمتها **بالغريب** **The Stranger** فتذهب إلى أبعد من ذلك؛ لأنها لا تشي فقط بشخص مغترب عن المجتمع إنما أيضاً بشخص غريب بالفطرة. يأتي هذا التمييز في صميم كيفية فهمنا لمرسلوت، ومع أن كامي لم يقم بهذا التمييز صراحة على الإطلاق، إلا أنه يدلي بدلوه في الأمر ضمناً بأن يصف مرسلوت بأنه لا منتمي أكثر من غريب:

بطلي في هذا الكتاب محكوم عليه لأنه لم يلتزم بالقواعد. وهو بهذا الصدد غريب عن المجتمع الذي يعيش فيه، فهو يجول على الحواشي، وفي ضواحي الحياة الخاصة الحسية المعزولة. فأغرى هذا بعض القراء بالنظر

إليه بوصفه جزءاً من الحطام الاجتماعي.... وإذا كان أحد قد سأل كيف لا يلتزم مرسلوت بالقواعد لكانت الإجابة بسيطة: إنه يرفض أن يكذب. ولا يعني أن تكذب ألا تقول الصدق فحسب. ولكنه يعني أيضاً وفوق كل شيء أن تقول أكثر من الصدق، وفي نطاق ما يتعلق بالقلب البشري، فهو يعني أن يعبر المرء عن أكثر مما يشعر به. هذا ما نفعله جميعاً كل يوم، لنبسط الحياة. أما هو فيعبر عن حقيقته، فهو يرفض أن يخفي مشاعره، مما يجعل المجتمع يشعر على الفور بأنه مهدد... ومن ثم فأنا لا أرى مرسلوت جزءاً من الحطام الاجتماعي، ولكنه رجل مسكين عار عشق الشمس التي لا تترك ظلالاً. هو أبعد ما يكون عن التجرد التام من المشاعر، فهو تجسيد لعاطفة مشبوبة أكسبها العناد عمقاً، عاطفة مشبوبة نحو المطلق ونحو الحقيقة. ولازالت تلك الحقيقة سلبية، حقيقة ما نشعر وما نكون عليه، ولكن بدونها لا يمكن أبداً الانتصار على أنفسنا أو على العالم... ولذلك قد لا يجانب الصواب من يقرأ **الغريب The Stranger** على أنها قصة رجل ارتضى الموت في سبيل الحقيقة، دون مآثر بطولية وعبارات طنانة. ومن قبيل المفارقة مرة أخرى أن تصادف قولي إنني حاولت أن أرسم في تلك الشخصية صورة للمسيح الوحيد الذي نستحقه .

(LCE, pp. 335 – 7)

ليس مرسلوت «غريباً عن المجتمع الذي يعيش فيه» فحسب كما يقول كامي. فالاستهلال المشهور في رواية **الغريب** – «ماتت أمي maman اليوم. أو ربما بالأمس، لا أدري» يشي بشخصية غريبة بمعايير أي مجتمع، وليس فقط بمعايير «المجتمع الذي يعيش فيه.» هناك بالطبع افتقار شديد لعلاقة الأم والابن، ولكن استخدام مرسلوت لكلمة «maman» ، وهي المقابل الفرنسي لكلمة mama»» أو «mommy» ، يميل للإيحاء بالقرب الشديد الذي يكذب طريقته اللامبالية في النطق بالنبأ، بل يشي بما يبديه من لا مبالة بالموت. وحقيقة فمرسلوت غريب، حتى في رأي كامي، كما يتضح من ملمحين إضافيين أشار إليهما كامي في العلاقة بين الأم والابن: يظهر الملمح الأول، كما رأينا، في كتابه **الزفاف Nuptials**، الذي يشيد فيه كامي بميثاق الأخلاق الجزائري «غير التأملي» الذي يقول «لا تحبط أمك» (LCE, p. 87)، ويظهر الملمح الثاني خلال

الأسئلة التي وجهت إلى كامي فيما يتعلق بجائزة نوبل، عندما ذكر قوله المشهور إنه رغم إيمانه بالعدالة، إلا أنه يمكن أن يدافع عن أمه ضد العدالة. ويزيد على ذلك، أي فوق علاقة الأم والابن، وفوق العدالة ذاتها في الواقع، فإن مرسلوت لا يلتزم إطلاقاً بأي ميثاق أخلاقي، سواء كان تأملياً أو غير تأملي، جمعياً أو فردياً، وذلك لا يجعله متناقضاً مع كافة المجتمعات فحسب بل أيضاً مع أخلاقيات العبث الفردانية المطلقة عند كامي في كتابه **أسطورة سيزيف**، وذلك أنه حتى الدون جوان والممثل والفاتح يعيشون حياة أكثر تماسكاً بكثير، ناهيك عن «خالق ذاته» الأكثر تعالياً عند نيتشة. فمن الوهلة الأولى إذن يبدو مرسلوت يقيناً «جزءاً من الحطام الاجتماعي».

ومع ذلك فمرسلوت، حسبما يرى كامي، «لا يلتزم بالقواعد» على الأقل إلى حد أنه «يرفض الكذب، مما يشي بحد أدنى من الأخلاق. ومع ذلك فمن الواضح أن مرسلوت لا ينتابه أدنى وخز للضمير حيال الكذب. فعندما طلب منه رايموند أن يلفق خطاباً لأجله يتودد به ثانية لإحدى غانياته التي خدعته فضربت بوحشية عقاباً لها، لم يشعر مرسلوت بأدنى حرج لذلك، مع أن حتى العاطفة التي يعبر عنها خطاب القواد كذبة؛ لأن رايموند إنما أراد أن يتودد للمرأة ثانية ليبصق في وجهها. ولذلك أيضاً عندما طلب رايموند من مرسلوت أن يكذب على الشرطة لأجله فيما يتعلق بالضرب المبرح الذي أوسعها به، وافق مرسلوت أن يفعل ذلك، ثم أتبعه بملاحظته أن الشرطة لم تتحقق أبداً من شهادته. وفي هذا السياق لا يمكن لأحد إطلاقاً تبرير كذب مرسلوت، ولا حتى أولئك الذين يعتقدون أن الكذب قد تكون له مبرراته إذا أسفر عن بعض المنافع. وهنا يضفي كامي مزيداً من الإيضاح على ما يعنيه الكذب، وذلك بأن يؤكد أنه إضافة إلى القول بغير الصدق فإن الكذب يعني «أيضاً وفوق كل شيء القول بما يفوق الصدق، وفيما يتعلق بالقلب البشري، أن يعبر المرء عما يفوق ما يشعر به.» وبهذا المعنى، ربما كان مرسلوت صادقاً؛ لأنه صادق في شعوره، حتى وإن لم يكن مطابقاً حرفياً للحقيقة، حسبما قال كونر كروز أوبرين Conor Cruise O'brien في كتاب سابق له عن أعمال كامي. ومع ذلك لم يتضح أن مرسلوت ليس صادقاً في مشاعره، بل حقيقة لم يتضح أن مرسلوت له مشاعر، إذا كنا نقصد بالمشاعر العواطف وليس الأحاسيس المحضة المجردة. وسأعود إلى هذا السؤال في القسم التالي.

ومع ذلك إذا كنا في ذات الوقت سنضفي معنى على إدعاء كامي بأن مرسلوت «يمتلئ بعاطفة مشبوبة ... نحو المطلق ونحو الحقيقة» فلابد أن ننظر للأمر في سياق وضعه الفلسفي الأوسع نطاقاً، كما يفصح عنه في كتابه **أسطورة سيزيف**. فكامي، كما سيذكر لاحقاً، يرى أن العبث، عندما يفهم ميتافيزيقياً وليس فينومينولوجياً، فإنه يتسم بالوعي بحثاً عن معنى في كون يرفض توريثه، كون تسفر لامبالاته بحاجتنا إلى المعنى عن الحكم على البشرية بأن تحيا حياة «لا استئناف لها without appeal». ولهذا السبب يرى كامي أن الدونجوان والممثل والفاتح يمثلون جميعاً «أنماطاً من الحياة» ليست على تنافر مع العبث (وإن كانت «أنماط الحياة» التي يفضلها هي التي للخالق): فهؤلاء «رجال يفكرون بصفاء وكفوا عن الأمل» (MS, p. 92)، وذلك لأنه في عالم العبث تقاس قيمة المفهوم أو الحياة بمدى جدبها» (MS, p. 69). ومع أن مرسلوت، كما سنرى لاحقاً، نموذج للجدب القانط أكثر تطرفاً من نموذج الدون جوان والممثل والفاتح من الناحية الكيفية، إلا أن تشديد كامي على أمانته لابد أن يفهم إجمالاً بنفس الأسلوب. فمرسلوت لم يدرك فقط لا جدوى الأمل (ناهيك عن تزييف القيم الأخلاقية) في مواجهة كون خلو من المعنى «لا أهمية فيه لشتى التجارب والخبرات» (MS, p. 62) ولكنه حقيقة يحيا حياته وفق ذلك. ولذلك عندما كذب مرسلوت ببرود على البوليس لصالح رايموند، كانت تعوزه الأمانة بالمفهوم التقليدي، أما من منظور حالنا الميتافيزيقي فهو أمين، وذلك لأن الأمر في النهاية لايحدث فرقاً، تماماً كموت والدته. ولذلك أيضاً عندما فشل مرسلوت أن يضفي على تلك الأحداث نفسها معنى لا وجود له أمام المدعي العام والقاضي وهيئة المحلفين، ومن ثم لم تتم إدانته فحسب إنما حكم عليه بالإعدام، نصب على أنه شهيد يقف موته شاهداً على الحقيقة الجوهرية لأحوال البشر. وبذلك، حسبما يقول كامي، يصبح مرسلوت «المسيح الوحيد الذي نستحقه.» وبتعبير آخر فمرسلوت رجل أمين بالمفهوم الميتافيزيقي، وقد ألمح هو نفسه إلى ذلك في الساعات الأولى من صباح يوم إعدامه: «لقد هيأت نفسي لتلقي لامبالاة العالم الحانية. وحيث إنني وجدتها بالغة الشبه بنفسي – وكأنها أخ في الحقيقة – شعرت بأنني كنت سعيداً وأنني شعرت بالسعادة مرة أخرى» (S, pp. 122 - 3).

ومع ذلك فهل هذا هو الحال، أنه أمام تهديد الموت يرفض الرجل الأمين بالمفهوم

الميتافيزيقي أن يكذب على قضاته فيما يتعلق بمشاعره حيال موت والدته؟ فأن يكذب لأجل نفسه قد يكون فيه بعض الخرق للحقيقة الميتافيزيقية التي يبدو أنه يعتز بها، بأكثر مما يحدثه كذبه لأجل جاره القواد من خرق لتلك الحقيقة. وحقيقة فحيث يجادل كامي في كتابه **أسطورة سيزيف** بأن كم الحياة وليس كيفها هو ما يجب أن يحظى بالفضل، كان على مرسلوت أن يكذب ليطيل حياته، وحقيقة فقد كذب سيزيف، النموذج الأصلي لمرسلوت، على الآلهة ليطيل حياته، ليس مرة واحدة بل مرتين. فلماذا إذن لم يكذب مرسلوت؟ فما يزعمه أوبرين من أن ذلك بسبب أن «مشاعره ومشاعره تجاه مشاعره بالغة القداسة» لشيء بالغ الافتعال، والمثال الذي يستخدمه ليبين ما يدعيه مرسلوت من إخلاص لمشاعره، بأنه عندما ضرب الفتاة العربية لم يستدع الشرطة لأنه يكرههم[5]، يفصح عن ظاهرة نفسية أكثر تعقيداً. ومع ذلك، يتأكد حتى الآن أن صورة مرسلوت التي أخذتها عن كامي،وهي أنه رجل أمين ميتافيزيقياً، لا تبرر ادعاء أوبرين بأنه صادق في مشاعره، وذلك لأن الرجل الأمين ميتافيزيقياً لا يبالي بمشاعره بقدر ما لايبالي الكون به. أضف إلى ذلك، أنه إذا كان انخراطنا في الحياة مفعم بالالتباس وخواء المعاني، كما يعتقد كامي، تصبح العلاقة بين الرجل الأمين ميتافيزيقياً وعالم حياته سائرة على نفس النهج، وهو ما يتراءى لنا تماماً عندما يقتل مرسلوت العربي.

ويقدم سلومون Solomon أسلوباً في مقاربة مسألة صدق مرسلوت وإخلاصه يحمل مزيداً من البشر، فيؤكد:

> **مرسلوت لا يكذب ولا يقول الصدق، وذلك لأنه لم يصل أبداً إلى ذلك المستوى (الفوقي) من الوعي الذي يمكن عنده الإفصاح عن الصدق والكذب كليهما... فمرسلوت إنسان رائع فلسفياً، يمثل في الجزء الأول من الرواية نموذجاً للوعي قبل التأملي عند سارتر، الوعي الخالص دون تأمل، فهو دائماً يختلف عما يعيه في اللحظة، ولكنه أيضاً لا شيء سواه.[6]**

أن نفهم الأمر بهذه الطريقة، كما تراءى له وأبانه لنا، يصبح وعي مرسلوت مساوياً «لقطعة من زجاج مسطح عديم اللون»[7] ، وهي طريقة أخرى للقول بأن الرواية بضمير المتكلم عما يمر به هي في الحقيقة ما لايمر به، ولكن تبدو الغرابة في الجزء الأول من الرواية في أن تجارب الوعي قبل التأملي المثالي لا تسفر إلا عن أقل القليل. فمن

المؤكد أن لمرسلوت العديد من التجارب السارة وغير السارة، ولكن تقتصر تلك التجارب السارة وغير السارة على المشاعر الحسية، وذلك لأن الحديث عن التجارب التي تتجاوز مباشرة الحواس الخمس ووصفها بأنها سارة أو غير سارة يشي بأن المرء قد انخرط بالفعل في حكم تأملي، وهو ما لم يفعله مرسلوت إذا توخينا الدقة. ومن ثم فأمور مثل شرب القهوة واللبن، وتدخين السجائر، والنظر إلى جسد ماري وتحسسه وتشممه وتذوقه، وجدها مرسلوت تبعث على السرور، على حين وجد أموراً أخرى لا تبعث على السرور مثل المناشف المبللة في حمامات الرجال وأيام الآحاد . ومع ذلك فعندما أخبر رايموند مرسلوت بأنه ضرب إحدى غانياته لأنها «رفضت العمل» ثم سأله عما «يراه في الموضوع كله» يقول مرسلوت في روايته «لا أرى شيئاً ولكنه كان أمراً مثيراً للاهتمام» (S, p. 32)، وعندما سألته ماري عما إذا كان يحبها، يقول مرسلوت في روايته: «أخبرتها أن ذلك لا يعني شيئاً ولكني لا أظن ذلك» (S, p. 35). لم يسع مرسلوت أن يختار إجابة عن سؤال ماري أكثر إفصاحاً من قوله «ذلك لا يعني شيئاً» وذلك لأنه عند مستوى قبل التأملي لا يعرف التوقف، لا شيء يعني شيئاً حقيقة.

وبذلك يبدو سولومون محقاً في زعمه من شتى الوجوه. فمرسلوت «شخصية فلسفية رائعة» بفضل افتقاره التام للتأمل، وخاصة التأمل الذاتي، وهو الشرط الضروري للذاتية من حيث هي كذلك، وكونه «صادقا في مشاعره» لا يزيد كثيراً على استجابة الحيوان لبيئته الطبيعية. وبهذا المفهوم تصبح العبارة المقتبسة من سارتر والتي استهل بها هذا الجزء، والتي تقول: « الغريب هو في النهاية نفسي في علاقة مع نفسي، إنسان طبيعي في علاقة مع عقل» مصيبة للهدف. يبدو مرسلوت أنه «الإنسان الطبيعي» تماماً، ومن ثم فهو «لا ذاتي» بالمعنى الحرفي للكلمة. ومع ذلك فماذا إذا كانت هناك جوانب من وعي مرسلوت حتى هو نفسه لا يعلمها، جوانب لم يكشف عنها؛ لأنه لا يتأملها. ولا يمكن أن يكشف لنا مكنون تلك الجوانب المستبعدة من وعيه من منظور ضمير المتكلم المستخدم في الكتاب، والذي يقصرنا على خبرة مرسلوت بالعالم بالغة الضيق. من الناحية النظرية إذن قد تكون في شخصية مرسلوت جوانب أخرى لا تراها العين. ولنجزم بما إذا كانت تلك هي الحال، فلابد بالطبع من الإحالة إلى استدلالات نستخلصها مما قدم إلينا، ولكن أحيانا قد يكفي ذلك ليؤتي ثماره، كما سنرى في الجزء التالي. ولكنه

في ذات الوقت يؤكد أن المشاعر الجامحة التي يثيرها في نفوس العديد من قراء رواية **الغريب**، بغض النظر عما إذا تخذت هيئة التعاطف الوجداني أو الثورة، تكذب الاستدلال بأنه ليست هناك جوانب في شخصية مرسلوت، وذلك لأن مثل هذه الشخصية لا يصدر عنها ذلك النمط من الاستجابة. وحقيقة تشي تلك الاستجابات لشخصية مرسلوت بأنه يمثل الحد الأمثل لإغواء وجودي واقعي، ومع أنه «رائع فلسفياً» خاصة لأنه وصل إلى مدى بعيد قد يكون محظوراً علينا، فإن خديعته، التي اتخذت شكلاً أقل تطرفاً، واحدة من اختياراتنا الوجودية، وهي حقيقة درس عملي في هذا الشأن.

لاذاتية مرسلوت

عندما أنزوي إلى داخل نفسي بأكبر قدر من الحميمية، غالباً ما أتعثر في إدراك هنا أو هناك له بعض الخصوصية، فأشعر بحرارة أو برودة، ضوء أو ظل، حب أو كره، ألم أو سرور.

ديفيد هيوم، بحث في الطبيعة الإنسانية[8]

يوجد الوعي الذاتي من أجل الوعي الذاتي. وهو في ذلك وحده وعي ذاتي؛ فبتلك الطريقة وحدها تتضح له وحدة الشيء نفسه في غيريته.

ج. دبيو. إف. هيجل، **فينومينولوجية الروح**[9]

في كتابه **أسطورة سيزيف** يذكر كامي أن «عظماء الروائيين الفلاسفة» يفضلون «الكتابة باستخدام الصور المجازية عن المجادلات المنطقية» التي تدلل على فكر معين شائع بينهم: فهم مقتنعون «بلا جدوى أي مبدأ من مبادئ التفسير ويقيناً بلاجدوى الرسالة التعليمية للمظهر الممكن إدراكه» (MS, p. 101).. فحسبما يرى كامي، يحدث تزييف للفلسفة المجردة إذا حاولنا تجاوز موضوعها بدلاً من أن نسمح لموضوعها بالحديث عن نفسه، ولذلك تستطيع «الروايات الفلسفية» الوصول إلى الحقيقة بطريقة لا تستطيعها الفلسفة التي تتعامل مع المبادئ المجردة. فما فعله كامي في **الغريب** هو أن أسقط ذلك الالتزام على مرسلوت. فمرسلوت نفسه هو من «اقتنع بلاجدوى أي مبدأ من مبادئ التفسير» وحقيقة بلا جدوى أي شيء يكون شرطاً لإمكانية «أي مبدأ من مبادئ التفسير»،

ومن ثم سأجادل بأنه اختار أن يحيا حياته على مستوى «المظاهر الممكن إدراكها» وليس على مستوى «المجادلات المنطقية». وبتعبير آخر، اختار مرسلوت أن يحيا حياته على مستوى التجربة الخالصة التي لا تعني بالتأمل، مما يثير عدداً من المسائل التي لابد من النظر إليها أثناء تناولنا لشخصيته. ومن أهمها على نحو خاص كيف فهم مرسلوت العالم بهذا الأسلوب، وما هي «الرسالة التعليمية» للمظهر الممكن إدراكه في نظر مرسلوت، وأخيراً ما هي «الرسالة التعليمية» التي يحملها لنا اختيار مرسلوت؟

وكما ألمحنا، تشي كل المظاهر بأن مرسلوت شخصية «لاذاتية» (وذلك في الجزء الأول من الرواية)، وهذه اللاذاتية، الناتجة عن رفضه للتأمل، مكنته من فهم العالم بالطريقة الغريبة التي فهمه بها. وعلى ذلك إذا كان التحول من الوعي في صورته العامة إلى ذلك النمط المحدد من الوعي الذي نسميه بالوعي الذاتي هو التحول من حيازة سلسلة من المدركات الحسية البعيدة عن التأمل إلى حيازة فكر تأملي عن المرء ذاته وعن مدركاته الحسية، يصبح مرسلوت «رائعاً فلسفياً» بسبب الانقلاب الكامل في نطاق التفكير، أي تحوله من الوعي الذاتي عائداً إلى الوعي في صورته العامة. ولنفهم المقصود بذلك يلزم أن نتناول بإيجاز العلاقة بين الذاتية selfhood ، والتأمل reflection، والإدراك الحسي.

وبداية، فإن طبيعة ذلك الشيء الذي نسميه «النفس» أعقد مما يوحي به استخدامنا المعتاد لهذه المصطلحات. فما هي هذه «النفس» التي نسلم بها جميعاً؟ فعندما قال هيوم: «عندما أدخل بحميمية كبيرة إلى ما أسميه نفسي... لا يسعني أبداً أن أمسك بنفسي في أي وقت دون إدراك حسي، ولم أتمكن أبداً من ملاحظة أي شيء سوى الإدراك الحسي» كان يحاجج بأن «النفس» من حيث هي كذلك ليست شيئاً يمكن تجربته، ومن ثم قد لا يشير المصطلح إلى أي شيء في الحقيقة. واستجابة لهيوم وافق كانط أنه لا يمكن ملاحظة «النفس» بالمدركات الحسية، ولكنه جادل بأن هيوم افترض مسبقاً نفس الشيء الذي لم يتمكن من العثور عليه. فحسبما يرى كانط، ال «أنا» التي تتفحص «نفسي» لن تجد النفس بإدراك حسي لأنها شرط إمكانية امتلاك إدراك حسي. وبتعبير آخر فإن «أنا» التي يصفها كانط بأنها «الوحدة المتعالية للإدراك الواعي apperception» تساند مدركاتي الحسية وتوحدها، وبذلك تمكنني من إدراك التيار المستمر من المدركات الحسية غير

المترابطة على أنها تخصني. مع أن كانط حل مشكلة هيوم، إلا أنه أثار مشكلة أخرى. فهذه «النفس»، أي «الوحدة المتعالية للإدراك الواعي»، ليست هي النفس التي نشير إليها عادة، أي النفس المعتمدة على التجربة the empirical self أو الأنا ego، التي تجعل كلا منا الأفراد التي نحن عليها، بل مفهوم مجرد نفترض وجوده ببساطة بفضل الطريقة التي نخبر بها العالم. يرى كانط أن هذه النفس المعتمدة على التجربة أو الأنا، التي يمكن جعلها موضوعاً لتأملاتنا (على غير الوحدة المتعالية للإدراك الواعي)، ما هي إلا مادة الأنثروبولوجي. واستجابة لكانط يقرر هيجل أن الشرط المتعالي (أي شرط الإمكانية) للنفس المعتمدة على التجربة أو الأنا ما هو إلا إطار يعتمد على العلاقة بين الأشخاص interpersonal relationship، أوما يطلق عليه هيجل الروح Spirit، والتي هي البشرية بصفة عامة (أو «الموضوع» باستخدام المصطلحات الفلسفية) في صورة أقوى وأوضح. وفي مجادلته منظري «الطبيعة البكر state-of-nature» ذوي التراث الممتد، الذين يفترضون عزلة واستقلالية الفرد أو النفس بوصفه الحجر الأساس في البناء الفلسفي (أي ديكارت، وهوبز، ولوك، وليبنز، وروسو) يحاجج هيجل بأن النفس، بمفهوم النفس المعتمدة على التجربة the empirical self أو الأنا، هي نتاج العلاقات المتداخلة بين الأشخاص ومن ثم العالم الاجتماعي وليس شرطاً من شروطه. فعندما يقول هيجل إن « الوعي الذاتي يوجد من أجل الوعي الذاتي وهو في ذلك وحده وعي ذاتي؛ فبتلك الطريقة وحدها تتضح له وحدة الشيء نفسه في غيريته» يقول إن كلاً منا هو نتاج تفاعلاتنا مع النفوس الأخرى، وأخيراً مع الروح، المفهوم الجمعي للنفس the collective self-understanding (كما هو في «روح الزمن the spirit of the times»، والذي هو في ذاته نتاج عملية اجتماعية تاريخية sociohistorical process طويلة ومعقدة.

وباستخدام مصطلحات هيجل، لا يوجد وعي مرسلوت الذاتي من أجل وعي ذاتي آخر، ووفقاً لهذه الحقيقة لا يرتفع هو نفسه إلى مستوى الوعي الذاتي. وبتعبير آخر فإن إدراك مرسلوت الحسي متوحد مع الذات solipsistic ولا ذاتي في نفس الوقت. ففي منزل العجائز عندما أدخل أصدقاء والدته إلى الحجرة حيث يوجد التابوت، قال مرسلوت إنه بينما هو «رآهم بوضوح يفوق رؤيته لأي شخص آخر ... شق [عليه]

الاعتقاد بأنهم موجودون بالفعل» (S, p. 9) ، وعندما مضى لتدخين السجائر وشرب القهوة وإلا بقي متجمد العاطفة، داهمه حدس عفو الخاطر: «انتابني لبرهة شعور أهوج أنهم هناك لمحاكمتي» (S, p. 10). وبالطبع فأي شخص له أسلوبه في التصرف، مهما كان بعيداً عن التناغم مع ما يظنه الآخرون، لن يحتاج لإعادة النظر في ذلك، إلا أن الأمر بالنسبة لمرسلوت قلما يرتفع إلى مستوى التوجس الغامض. وكذلك أيضاً عندما سألته ماري ما إذا كان يحبها، وأجاب بأنه «لا يظن ذلك»، لم يقل مرسلوت سوى «أنها بدت حزينة» وبعدها على الفور انصرف انتباهه إلى أمور أخرى (S, p. 35). لا شك في أنها بدت حزينة، ولكن بينما وجد مرسلوت في ذلك فيضًا حقيقيًا للمشاعر، قد يبدو الأمر بالنسبة لأي شخص مهما كان بعيداً عن التناغم مع الآخرين، أمراً واضحاً بذاته بفعل الظروف المحيطة. وفوق إغفاله للآخرين ، فإن مرسلوت لا ذاتي حقيقة بالمعنى الكانطي المجرد، وذلك لأنه بالرغم من إمكانه التذكر الدقيق لمختلف الأحاسيس التي مر بها على فترات طويلة من حيث هي أحاسيس تخصه، فهو لا يشعر بالوحدة بينها. وعلى حد تعبير سارتر، فإن مرسلوت لم يخبر «الارتباط العارض» بين قوله لماري أنه لا يحبها وبين نظرتها الحزينة، ولكنه على غير ذلك خبر هذا الأمر وغيره من الأمور الأخرى على أنها «مظاهر بسيطة للتتابع»: «يتحلل العالم ويبعث من جديد مع كل خفقة من خفقات الزمن.»[10]

وبذلك يبدو مرسلوت التجسيد الآني instantiation لمفهوم هيوم الفلسفي عن «الأنا» «the I»، الأنا الخاصة بالمدركات الحسية المنعزلة التي لا تستطيع العثور على ذاتها «its self»في أي منها. ومع ذلك فأن يحيا المرء على مستوى الخبرة الخالصة غير المعتمدة على التأمل، كما هو شأن مرسلوت، لا يعني «الولوج» إلى التجربة، كما يلمح كامي، وذلك لأنه إذا لم يتأمل المرء لا يملك خبرة حسية حية. بالطبع منذ عهد كيركجارد تحدث عديد من الفلاسفة الوجوديين عن موت التجربة بسبب التأمل، ولذلك خلص كثيرون إلى تفضيل الوجودية بشتى تنويعاتها لنمط من أنماط اللاعقلانية irrationalism، ولكن كل هؤلاء الوجوديين يهاجمون بحق التأمل المفرط hyper-reflection الذي يرونه متوطناً في العصر الحديث، وليس التأمل من حيث هو كذلك. فأن ينسحب المرء من حياته تماماً (كما كانت) ويحياها وكأنما من منظور شخص ثالث مخاطب -third

person perspective قد يؤدي إلى موت أي تجربة جديدة بأن يجتازها المرء (كما سنلاحظ عند تناولنا لشخصة جين بابتيس كلامنس Jean-Baptiste Clamence في رواية **السقوط**)، أما أن ينخرط المرء في «الحياة» انخراطاً تاماً ويحياها مقصورة على منظور المتكلم first-person perspective هو أيضاً موت للتجربة، وذلك لأن التأمل السابق يشكل الأساس الذي تقوم عليه التجارب الأصيلة. ومع أنه يمكن للمرء تحقيق «وحدة» ظاهرية superficial oneness» مع تجاربه سواء عن طريق انسحاب وحدوي solipsistic withdrawal من العالم الخارجي إلى عالم التأمل (وذلك لأن العالم لا يرقى إلى مستوى توقعاتنا المأمولة، ومن ثم نختلق عالماً مختلفاً) أو بطريق سقوط في عالم التجربة يخلو من التأمل (وذلك لأن العالم لا يرقى إلى مستوى توقعاتنا المأمولة، ومن ثم نتخلى عن هذه التوقعات)، فإن تجربة «الوحدة» التي تتسم بها تجاربنا الحسية الحقة تنتج عن علاقة تبادلية بالغة التعقيد بين التجربة والتأمل. ولذلك يعمل سقوط مرسلوت العام في العالم، والذي يعني أن تجاربه نسجت من تلك المواقف الحياتية التي حدثت واعترضت طريقه، عنصراً واقياً من التجربة الحسية الحقيقية. ربما تدغدغ ماري حواس مرسلوت، ولكن بسبب أن هذه الأحاسيس تخرج في ذرات متفرقة وتخلو من العاطفة، يشعر المرء بأن دمية نموذجية التركيب العضوي قد تدغدغ حواسه بنفس القدر.

والآن، فقد ذكرت آنفاً أن مرسلوت «اختار» أن يحيا حياته على هذا المستوى من التجربة الخالصة غير المعتمدة على التأمل، وفي موقفين في رواية **الغريب**، يدور كلاهما حول استجوابه من شخصية ذات سلطة، يتبين لنا أن مرسلوت لم يكن دائماً الفرد اللاذاتي غير المتأمل الذي واجهناه في مستهل الرواية. في الموقف الأول واجه صاحب العمل مرسلوت بإمكانية عمله في فرع جديد للمكتب في باريس. وبعد مواجهة قصيرة عبر فيها مرسلوت عن لامبالاته المعهودة بالعرض، رد عليه صاحب العمل بأنه يعاني من افتقار فادح للطموح، يقول لنا مرسلوت: «كان ينبغي ألا أغضبه، ولكني لا أرى سبباً لتغيير حياتي. فبنظرة استعادية لها أجدني لا أفتقر إلى السعادة. عندما كنت طالباً روادتني طموحات كثيرة كهذه. ولكن عندما اضطررت إلى ترك دراستي سرعان ما تعلمت أن لا شيء منها يهم حقيقة» (S, p. 41) . وفي الموقف الثاني، بعد فترة قصيرة من قتل

مرسلوت العربي، سأله محاميه ما إذا كان يعاني حزناً على والدته. فيقول لنا مرسلوت بينما هو يحكي الحكاية: «جاوبت بأنني فقدت كثيراً عادة تحليل نفسي وأنه يصعب عليَّ أن أخبره بما أراد معرفته. ربما أحببت أمي، ولكن ذلك لا يعني شيئاً» (S, p. 65). ولأنه كان يُستجوب في هذين اللقاءين، اضطر مرسلوت للتأمل، وهو يعني أنه اضطر أن يتأمل اختياره الكامن وليس أن يتأمل، والذي من شأنه أن يكشف للعالم ذلك الاختيار الأساسي لنفسه ويعرضه للخطر. وكما سأجادل في القسم التالي، فإن مشروع مرسلوت في صميمه ينطوي على خداع للنفس، ولكن حتى ذلك الحين تجدر الإشارة أن ذلك هو سبب كراهته لأن يستجوب (S, p. 21). وعلى غير ما زعم أوبرين O'brien، لهذا أيضاً رفض مرسلوت استدعاء الشرطة: وليس لمجرد أنه «يبغضهم».

من حسن الطالع أن مرسلوت يعمل في مهنة تتوافق مع رغبته في ألا يُستجوب، فمهامه تتضمن في مجملها الخوض وحيداً في قوائم الشحن، ولكن لرجل كهذا يبدو عاشقاً للمتع الحسية يحب الرمل والبحر، لابد أن يكون يوم الأحد اليوم الذي يحياه بحق. ولكن مرسلوت يخبرنا أن يوم الأحد هو اليوم الذي لا يطيقه. في أول أيام الآحاد التي يحكي عنها، بعد أن قضى مرسلوت ليلته مع ماري، استيقظ فلم يجدها بجواره، وهنا استولى عليه خاطر سيئ: «تذكرت أنه كان يوم الأحد، فانزعجت: فأنا أبغض أيام الآحاد» (S, p. 21). عاود مرسلوت النوم، تناول غداءه، وبعدها انتابه «شيء من الضجر.» وبعد قراءة الصحف وقص أحد الإعلانات «لمجرد أن يجد شيئاً يفعله»، خرج إلى الشرفة، حيث استمر بقية اليوم يركز انتباهه على حشود الناس في الشارع. ومع هبوط الليل، وكأنما يتأكد أنه، دون أن يشتت انتباهه شيء، لم يبدأ عن غير قصد في استعادة تأمل النفس التي قمعها، نظر مرسلوت في المرآة، وفيها لم يرى سوى ركن منضدته، وبضع قطع من الخبز ومصباحه، فاستراح لذلك: « على أي حال يبدو لي أن يوم آخر من أيام الآحاد قد انقضى» (S, p. 24).

ولا يمكن لصورة مجازية عن «لاذاتية مرسلوت» أن تكون أكثر ملاءمة من عجزه عن رؤية صورته المنعكسة في المرآة ، كما أن رؤية صورتي المنعكسة في المرآة هي الطريقة التي أتفحص بها نفسي بدقة. بالطبع لا يرى مرسلوت شيئاً يتفحصه، فلا نفس هناك، ومن ثم فهو لا يرى نفسه في المرآة. وكما سيتضح في الجزء الثاني، عندما يحبس

مرسلوت في السجن يبدأ في رؤية صورته المنعكسة، وهي صورة مجازية لا تقل ملاءمة عن الصورة السابقة، وذلك لأنه يصبح على وعي بذاته self-conscious أثناء وجوده في السجن. وحتى ذلك الحين يجدر بنا أن نوضح أن مرسلوت يكره أيام الآحاد لأنه في ذلك اليوم، أكثر من غيره من أيام الأسبوع الأخرى ترتفع إمكانية استعادة وعيه لنفسه، وهو جزء من الذهاب والإياب المكون لتأمل الذات، وللنفس في النهاية. ولا يعني هذا بالطبع القول ألا تثور «لماذا» الكاشفة عند كامي في **أسطورة سيزيف** بينما المرء في عمله، إنما يعني القول بأن يصبح المكتب، بمهامه المخدرة للعقل، مكاناً بالغ الملاءمة والاستيعاب لشخص «تخلى عن عادة تحليل نفسه» لأنه اختار قبل ذلك ألا يحلل نفسه. ومن المفارقة إذن أنه بينما يطالب كامي في **أسطورة سيزيف** بأن نبقي على صفاء الفكر lucidity في مواجهة العبث، ويعلن مرسلوت في **الموت السعيد** أن «السعادة تتضمن اختياراً، وفي قلب هذا الاختيار إرادة موحدة، رغبة ذات صفاء فكري a lucid desire (HD, p. 118) ، فلقد تبنى مرسلوت ضمنياً سياسة تجريد صفاء الفكر من الرغبة، مما يعني رفضه للتأمل، رفضه لأن يريد شيئاً (غير إشباع رغباته الأساسية المباشرة أو «حاجاته الطبيعية البدنية» (S, p. 65) فهو في النهاية يرفض أن يختار (وذلك في ذاته اختياراً). كيف صيغت هذه السياسة؟

سوء الطوية عند مرسلوت

> **من لا يبدي عناية أو اهتماماً بالتزاماته، من لا يقبل القيام بمسئولية نحوها هو شخص يزداد لديه الاستعداد للتعهد بهذه الالتزامات (أي أن الشاب الذي يعترف بأنه ترك والدته المريضة المسنة وحدها في السيارة وهو في كامل وعيه، هو أيضاً على أتم استعداد أن يعترف بأنه لا يهتم إطلاقاً بما حدث لها). ومن ناحية أخرى فمن يهتم كثيراً هو أكثر الناس عرضة للإغراء بالتنصل من المسئولية.**
>
> **هربرت فينجريت، خداع النفس**[11]

تعد الحرية والمسئولية الفردية، بل والأحرى أضدادها ، من رغبة في الفرار من الحرية والمسئولية الفردية، أهم ما يميز الوجودية من وجوه شتى، ويصدق هذا يقيناً على الوجودية الفرنسية في شتى تجلياتها. في رواية **السقوط** يقول جين بابتيست

كلامنس المفرط في تأملاته إن «الحرية ليست جائزة أو زينة يحتفل بها بالشمبانيا ... [ولكنها] على غير ذلك، فهي عمل مضجر ، وسباق لمسافة طويلة يضنينا ونقوم به بمفردنا»(F, pp. 132 - 3). بيد أن كلامنس يقول «لا عذر لأحد أبداً؛ ذلك مبدئي بادئ ذي بدء» (F, p. 131). ومما يلوح لنا فإنه في مستهل رواية **الغريب** لا يرتفع مرسلوت ولا حتى إلى المستوى حيث تتصل الحرية والمسئولية الفردية بالموضوع، وتشي بذلك روايته عن حياته (التي لا يقدم لها الأعذار)، ولكن، كما رأينا، لابد من فهم هذا السلوك الوجودي ذاته على أنه اختيار حر تم اتخاذه من قبل. وعلى ذلك أرى أنه عندما نقابل مرسلوت نجده في حال خداع للنفس، أو سوء طوية، على أفضل تقدير. (وكما يوضح سولومون مصيباً في ذلك، بينما يدعى خداع النفس مفارقة إنما تتصل بالإيمان بقضايا متصارعة، الإيمان ب «س» وبما «ليس س»، وكيف يمكننا أن نصل إلى الكذب على أنفسنا بهذه الطريقة، فإن سوء الطوية يتصل بالطبيعة الأساس لوعينا الذاتي، ثم ذواتنا في النهاية.) وواقع الأمر فإن مرسلوت ليس في حالة سوء طوية فحسب، إنما هو في أشد أشكالها تطرفاً، ومن هذا المنطلق هو «رائع فلسفيا.»

ومع أن سارتر نفسه قدم أكثر الأطر استنارة لتفسير ظاهرة سوء الطوية، سأتجنب تضعيفاتها، وذلك لأنها متشابكة بشدة مع الأنطولوجيا الفينومينولوجية عنده، وهو ما يتجاوز كثيراً ما نحن بصدده هنا. ولكني سأتناول أهم الخطوط الرئيسة في رؤيته، وكذلك غيره من الفلاسفة ممن يعملون في نفس المجال، لأبين أن مرسلوت يمثل شكلاً متطرفاً من أشكال سوء الطوية. وبداية تسمح لنا قدراتنا الإنسانية بأن «نبتعد step back» عن محتويات الوعي لدينا في أي وقت (أي نبتعد عما نكون على وعي به في أي لحظة معينة) فبذلك يمكننا الحديث عن أنفسنا بوصفنا أحراراً. ورغم ما يبدو في موقفي من منطق، ففي عملية صياغته الموضوعية thematizing ذاتها، وهي ذلك «الابتعاد»، أخبر ذاتي بوصفها حرة في كيفية توجيه سلوكي، ومن ثم حرة في أن تفعل غير ما أميل إلى فعله ميلاً كبيراً. ومع ذلك فهذه المساحة، التي هي أساس اختياري الحر، ليست مطلقة. فمع أنني حر في توجيه سلوكي فيما يتعلق بوقائع هذا الموقف (وذلك لأن الوقائع لا تحدد تحديداً صارماً كيفية مقاربتي لها)، إلا أن وقائع ذلك الموقف هي التي تضيق مجال اختياراتي الممكنة (ومن ثم تضيق مجال تلك الأشياء التي يمكن أن أنجزها

في نطاق أي من هذه الاختيارات). وبذلك أكون حراً وليس حراً في نفس الوقت: فأنا حر حرية مطلقة أن أختار كيفية مقاربتي لوقائع أي موقف، ولكني لست حراً فيما يتعلق بالاختيار (الحر) داخل موقف وقائعي محدود، قد لا تتيح لي خطوطه المحددة سوى خيارات كريهة فيما يتعلق بأهدافي التي أسعى إلى تحقيقها.

والآن، من حيث البناء، تجد تلك العلاقة التبادلية المعقدة تعبيراً مباشراً في المناقشات التي تتناول النفس. فعندما نتحدث عن النفس، فنحن نتحدث عن تلك الصفات التي نقرنها بأنفسنا، وهي صفات تشير إلى «حقائق facts» أنفسنا. بيد أنه عند سارتر، ومعه فلاسفة الوجود جميعاً في الحقيقة، ليست هناك نفس متأصلة، إنما ما نجعل عليه أنفسنا عبر اختياراتنا الحرة في الماضي، وما سوف نجعل عليه أنفسنا باختياراتنا الحرة في المستقبل. ففي أي وقت إذن يتحتم أن أعيش حياتي فيما يتعلق بتوتر جوهري: لابد أن أعايش الوقائع the facts التي تُكَوّن نفسي طالما أنها هي الوقائع التي تشكل ماضيَّ (ومن ذلك على سبيل المثال، وعلى نحو أكثر إجمالاً، تاريخ ميلادي، عائلتي، مكان نشأتي، وما جعلت نفسي عليه خلال اختياراتي الماضية كافة)، ولكني أيضاً لابد أن أمارس حريتي في حياتي وذلك بأن أدرك أن بوسعي دائماً تجاوز تلك الوقائع التي تشكل نفسي في المستقبل، معترفاً طوال الوقت بأن تلك الوقائع (كما حدث في «الموقف» المذكور عاليه) تمثل في أي لحظة معينة نقطة الانطلاق الضرورية لمشاريعي المستقبلية كافة. وبذلك، حسبما يرى سارتر، يصبح سوء الطوية نتاجاً للإفراط في التشديد سواء على الوقائع المتصلة بشخصي («وقائعيتي» «my facticity») أو على حريتي (ممارستي للتعالي «transcendence»، بمعنى أنني دائماً متجاوز لوقائعي). فإذا بررت تخاذلي عن مساعدة آخر بمجرد الإشارة إلى تاريخي والقول «أنا جبان»، فأنا هنا أفرط في التشديد على وقائعي على حساب حريتي، حتى لو كنت دائم الانخراط في هذا النوع من السلوك الجبان المتخاذل، وإذا وصفت نفسي بأني شجاع (أو على الأقل لست جباناً) بالرغم من حقيقة تاريخي المليء بالأفعال المتخاذلة، فأنا هنا أفرط في التشديد على حريتي على حساب وقائعي.

يسقط كل الأشخاص حسني النوايا على أحد جانبي الحبل المشدود الذي يمثل النوايا الطيبة (وحقيقة قد تكون المسألة صعوبة تحقيق النوايا الطيبة، مع الأنماط البشرية

التي نحن عليها، وإن كان يجب ألا تشغل هذه المسألة اهتمامنا). ومع ذلك رغم الطبيعة المزدوجة لسوء الطوية فهناك سمة أساسية يشترك فيها كل الأفراد الذين يجمعهم سوء الطوية (بغض النظر عما إذا كانو ا يفرون من الحرية أو الوقائعية): فجميعهم يشددون على بعض سمات الإنسانية على حساب سمات إنسانية أخرى. فأن يفر المرء من الحرية إلى الوقائعية يعني أن يجمد concretize تلك السمات الإنسانية التي يتشارك فيها في اللحظة الراهنة على حساب تلك السمات الإنسانية التي ربما يحدث وأن يتشارك فيها (إذا بقي على استعداد لتلقيها وقبولها)، على حين يعني الفرار من الوقائعية إلى الحرية التجرد من تلك السمات الإنسانيةالتي يدلل عليها المرء في اللحظة الراهنة لصالح تلك السمات التي لم يدلل عليها بعد (وربما لم يدلل عليها أبداً في الواقع). أضف إلى ذلك أن مجموعة السمات الإنسانية الخاصة التي يختارها المرء (أو يرفض أن يختارها) في أي وقت، سواء كان الشخص على دراية صريحة بتلك الاختيارات أو لم يكن، تتوافق مع التصورات الذهنية الذاتية self-conception لدى ذلك الشخص، والتي هي نتاج اختيار المرء الجوهري لذاته في العالم. وفي النهاية إذن فإن ما يجعل مرسلوت نموذجاً لسوء الطوية «المتطرف» «radical bad faith»، ومن ثم «رائعاً فلسفياً philosophically fantastic» رفضه المطبق لاختيار أي سمات إنسانية مهما كانت: فلم يرفض مرسلوت شيئاً أقل من المسئولية الإنسانية المتأصلة للذات، ومن ثم فهو ينكر التوتر الفطري بين الحرية والوقائعية الذي يمنح كليهما معناها الخاص.

وأهم ما يدعم مثل هذا المشروع (حتى في أقل أشكاله الإنسانية تطرفاً) رفض التأمل (وخاصة التأمل الذاتي). وحسبما يقرر هيربرت فينجريت في كتابه **خداع النفس** Self-Deception، يصبح سوء الطوية ممكناً عند التمييز الأساسي بين الوعي التأملي وما قبل التأملي. فالوعي ما قبل التأملي هو الانخراط الواعي في العالم على مستويات لا تحصى، وتعجز قدراتنا عن إدراك شتى ما يعن لنا من التزامات. (فعلى سبيل المثال، عندما يكون القلم الرصاص أمام لوحة المفاتيح الخاصة بي مباشرة، يصبح في مجال بصري لبرهة من الوقت، إنما لا أدرك وجوده إلا عندما أتأمل ذلك الوجود فأفصح عنه لاستخدامه في صياغة هذا المثال.) فإنما نحن لاندرك ألتزاماتنا حقيقة إلا عندما نتناولها بالشرح والتوضيح (أي نفكر فيها ونتأملها). ومع ذلك فالأمر الفصل أننا لانوضح

ونشرح عشوائياً، بل نوقف الموقف ضمنياً لنقرر ما إذا كان لدينا من الأسباب القاهرة للتوضيح والشرح أم علينا تجنب الأمر، معتمدين في ذلك على الكامن من تصوراتنا الذهنية الذاتية وعلى المشروعات الناتجة عنها. (في المثال الذي أوردته بين قوسين، لم يكن ثمة داع لأوضح وجود القلم الرصاص أمامي حتى أبحث عن مثال لأوضح مشكلة سوء الطوية، وهي مهمة مرتبطة بالتزامي الكامن بكتابة هذا الكتاب، وعلى نحو أكثر إجمالاً تعين هويتي كفيلسوف.) ومن ثم لا ينشأ تكرار الفشل في شرح التزام معين في العالم عن عجز عن شرحه، إنما عن «التمسك بسياسة تبناها المرء (ضمنياً). فهو لا يمكنه الاعتراف بها، ولا يسعه أن يجعل نفسه على وعي بها، ويعني ذلك هنا أنه 'لن يفعل'؛ ولكن 'لن يفعل' تشير إلى الالتزام بسياسة عامة وليس إلى قرار بعدم الشرح طرأ لضرورة الموقف.»[12]

ويتطلب «التزام مرسلوت بسياسة عامة»، وهو التزام باللاذاتية نفسها، أو «الموضوعية impersonality» على حد قول مرسلوت: ألا يشرح شيئاً مهما كان. وأسفر ذلك عن أن يبدو مرسلوت مثل قطعة صلصال لينة، قطعة من حطام إنساني ما قبل اجتماعي تفتقر تماماً إلى كل ما يمكن من فعالية، ومن ثم توجد في العالم غير المكترث ليفعل به ما يشاء. ولا يقتصر الأمر على أن مرسلوت ينكر اختياراته الخاصة، ولكنه يذهب إلى أقصى الحدود بأن ينكر مفهوم الاختيار ذاته (على الأقل لنفسه). ومع ذلك فمرسلوت يختار بالفعل، حتى لو لم يشرح تلك الاختيارات بأنها كذلك، وتعود كل هذه الاختيارات بدورها إلى اختياره الأكثر جوهرية، وهو التزامه بسياسة عامة تجاه اللاذاتية selflessness ، والتي نشأت عن الاعتقاد بأنه لا شيء يهم في كون غير مكترث. يمكن النظر إلى ذلك الالتزام بالسياسة العامة كشكل من أشكال الانتحار، أو ، إن شئت القول، الانتحار «الميتافيزيقي»، وذلك لأن مادة الميتافيزيقا تتضمن من الناحية التاريخية أموراً مثل طبيعة الحرية، والمسئولية الشخصية، والهوية الشخصية self-identity، وهي عينها الأمور التي يرفضها مرسلوت في مواجهة ما يراه كوناً غير مكترث (مثله في ذلك مثل كامي). فالعالم غير المكترث هو عالم غير مكترث في نظرنا (أو على الأقل في نظر كامي)، إلا أنه أتى، كما رأينا في الفصل الأخير، نتيجة تخرصاتنا فيما يتعلق بالمستقبل في أعقاب موت الإله. وهنا يحدث انقلاب مفرط في غرابته، فيتجسد الكون، متمثلاً في

الشمس المنتشرة في كل مكان، في الشخصية التي ينزحها مرسلوت عن نفسه وعمن يتصل بهم.

وفي أسلوب يختلف كيفياً عن أي شيء آخر، فإن الشمس القاسية التي لا يسبر غورها هي التي تسيطر على الحدثين اللذين ينتهيان بموت مرسلوت. أولاً في جنازة والدته، والتي تشكك فيها مرسلوت في وجود أولئك المحيطين به والذين بدوا مثل «الببغاوات الصغيرة (parakeets» (S, p. 5، تحدث عن الشمس كما لم يتحدث عن شيء آخر. وهو لم يتحدث دون توقف عن الحرارة والضوء وما يبعثانه من إحساس بالضيق فحسب، ولكنه تحدث أيضاً عن تأثيراتها بأسلوب يكاد يخلو من سمة خاصة تميزه: «عندما تنقض الشمس على المساحات الخضراء الممتدة يومض كل شيء بالحرارة، فتصير قاهرة وحشية» .(S, p. 15)وثانياً كان لظهور الشمس البارز الدور المتحكم في الأحداث التي انتهت بموت العربي: «كانت الشمس مثلما كانت عليه يوم دفنت أمي... لم أشعر سوى بصنج ضوء الشمس يرتطم بجبهتي و... بدأ كل شيء يترنح ويدور. وهبت من البحر نفحة نارية ثقيلة. وبدا لي وكأن السماء انشقت من طرفيها لتمطر نيراناً. وتوتر جسدي كله وضغطت بيدي على المسدس» .(S, pp. 58-9) أضف إلى ذلك أنه قرب نهاية محاكمته، عندما سأله القاضي عن دافعه للجريمة، تردد مرسلوت وهو يوجه لومه حيث يظن: «بينما كنت أتلعثم قليلاً مدركاً كم أبدو مدعاة للسخرية انطلقت قائلاً دون تروٍّ أن الشمس كانت هي السبب» (S, p. 103).

وعند مرسلوت، الذي تشي شخصيته بأنه «الرجل الأمين ميتافيزيقياً»، تعمل الشمس بأسلوب يتناقض تماماً مع أسلوب عملها عند أفلاطون. ففي كتابه **الجمهورية The Republic** يرى أفلاطون أن الشمس هي القرين المعقول لفكرة الخير المدركة، والتي هي شرط الكشف وتشكل أساس الصور التي نحدس وجودها بالعقل (والصور بدورها تدعم كل ما يتعلق بنا من حقائق معقولة). وبعبارة أيسر، فإن الشمس، بوصفها القرين المعقول لفكرة الخير المدركة، هي الأساس الجوهري للمعنى والحقيقة. وعلى النقيض من ذلك، فإن تجربة الشمس عند مرسلوت، الذي يرى العالم «غير مكترث»، هي تجربة الغموض واللامعنى الخالص، وهي لهذا «قاهرة وحشية» «ترتطم بجبهته»، بدلا من أن تنير عقله، ويمثل مشهد العربي هذه العلاقة. ومع ذلك ينطوي كل ذلك

تحت سوء الطوية (بما في ذلك الميتافيزيقا نفسها، حسبما أرى). فسواء قتل مرسلوت العربي دفاعاً عن النفس أم لا، فمرسلوت هو السبب في موت العربي وليس الشمس. وكما يتضح جلياً من رواية مرسلوت نفسه، فإنه كان يقرر ما يختاره حتى لحظة قتله للعربي، وحتى لو لم يكن مدركاً لهذه الاختيارات بمقتضى رفضه سواء للتأمل أو الشرح والإيضاح، فهو لازال مسئولاً عنها بمقتضى التزامه المسبق بسياسة عامة، أي اختياره الأساس للاذاتية. وحقيقة فهذا الالتزام الكامن باللاذاتية، وليس «العالم غير المكترث»، هو الشرط الجوهري لما يدركه مرسلوت من غموض ولا معنى.

وإذا رجعنا إلى «مسرح الجريمة» إذن سنرى على وجه العموم أن مرسلوت لم يبد أقل مقاومة، لم يصرعه العالم، ولكنه كان يتصرف عمداً ضد فطرته. فعند عودته بعد المشاحنة مع العربي، والتي طُعن فيها رايموند، اختار مرسلوت ألا يصعد سلم منزل الشاطئ وراء رايموند، رغم أن «رأسه كان يطن من الشمس»، وذلك لأنه «لم يكن قادراً على تحمل مجهود صعود السلم الخشبي». وبدلاً من ذلك قرر السير عائداً إلى الشاطئ، رغم «شدة» الحرارة و«فيض الضوء الذي يعمي الأبصار»، وكان بإمكانه تفاديهما بالفرار إلى الداخل: «أبقى أم أذهب، كلاهما سواء. وبعد ذلك بدقيقة واحدة قفلت راجعاً نحو الشاطئ وبدأت السير» (S, pp. 56-7). وكما هو متوقع شعر مرسلوت أثناء سيره على الشاطئ بأن حرارة الشمس تفوق طاقته على الاحتمال. وهو مع ذلك يقول لنا: «كانت كل تلك الحرارة تضغطني تحت ثقلها، فتعوقني عن مواصلة السير... صررت على أسناني، وشددت قبضتيَ داخل جيوب سروالي، وبذلت قصارى جهدي لأقهر الشمس» (S, p. 57). وبينما كان مرسلوت يتقدم في سيره لمح العربي الذي طعن رايموند، مما «أدهشه بعض الشيء» حيث إن «الأمر برمته انتهى، وذهبت إلى هناك دون أن أذكره» (أو على الأقل أشرحه وأوضحه). وهنا، أخرج العربي مطواته بمجرد أن رأى مرسلوت، وكرد للفعل أمسك مرسلوت بمسدس رايموند. وهنا وفي قلب الحرارة يقول مرسلوت معلناً: «بدا لي أن كل ما عليَّ فعله أن أعود على أعقابي وينتهي كل شيء. ولكن كان الشاطئ، الذي يئن تحت وطأة الشمس، يضغط على ظهري» (S, p. 58). وهنا لم تبق أمام مرسلوت سوى فرصة واحدة ليتفادى مواجهة العربي، فوقف جامداً بلا حراك، ولكن لم يستمر ذلك طويلاً: «لم أستطع تحمل تلك الشمس الحارقة أكثر من ذلك، مما

جعلني أتقدم نحو الأمام. كنت أعرف أنها حماقة، وأنني لم أبعد الشمس عني بتقدمي نحو الأمام. ولكني خطوت خطوة، خطوة واحدة نحو الأمام» فجرد العربي مطواته. وهنا «انطلق الزناد؛ شعر [مرسلوت]بنعومة باطن الطرف الداخلي للمسدس»، و «عندئذ أطلق أربع طلقات أخرى على الجثة الهامدة» من غير سبب ظاهر (S, p. 59).

ويشير تفسير مرسلوت للأحداث السابقة على موت العربي مباشرة أنه كان يقرر ما يختاره خلال تلك الواقعة (حتى وإن خدع نفسه بقوله «انطلق المسدس» وليس «جذبت زناد المسدس») كما يتضح من حقيقة أنه يجاهد ضد «حاجاته الطبيعة البدنية» التي يتباهى بها جهاداً غير معتاد. ولا يسعه بالطبع الإفصاح عن سبب اختياره، وذلك نتيجة للانحلال الطبيعي البدني physic disintegration الناشئ عما هو عليه من شكل متطرف لسوء الطوية، وهو مشروع اللاذاتية، ومن ثم فهو يعزو هذه الاختيارات إلى شيء خارج عن ذاته. ولكن يبقى مرسلوت وحده المسئول عن قيادة الأحداث التي أدت إلى موت العربي وتوزيع أدوارها، وليس نمطاً قاسياً من أنماط الميتافيزيقا. وكما كان لأرسطو أن يقول، حتى لو ارتكب مرسلوت أفعاله «بجهالة» (أي أنه حتى لو قبلنا فكرة أنه كان يجهل تماماً ما يفعله عندما قتل العربي)، فلابد أن يبقى مسئولاً، وذلك لأنه كان مسئولاً عن اختياره لنفسه كشخص لاذاتي، وهو السبب الجذري لجهالته، مما لا يبرر فعلته. وبعبارة أخرى، فأن يختار المرء أن يبقى تماماً في حال ما قبل التأمل prereflective، ومن ثم يختار ألا يشرح شيئاً - ربما لاعتقاده بأن العودة للانغماس التام في «الحياة» a total plunge back into life هو أفضل اختيار وجودي في مواجهة واقع متراض أخلاقياً a morally compromised reality (كما رأينا كامي نفسه يلمح فيما يتعلق بمرسلوت في واحدة من أقل عباراته نجاحاً) - لا يجعلنا متواطئين دون تأمل prereflectively مع الواقع المتراضي أخلاقياً الذي نسعى للفرار منه فحسب، ولكنه أيضاً لا يفعل شيئاً لتخفيف ذنبنا الشخصي، كما سيدرك مرسلوت بنفسه.

ومن ثم، فإنه على حين أن الكتابات الثانوية الممتدة التي تناولت رواية **الغريب**، على صواب في رؤيتها نقطة العماء في الرواية متمثلة في قسوة واقع الاحتلال الفرنسي في الجزائر، إلا أنها تخطئ الهدف في مفهوم آخر أكثر عمقاً. فيقيناً قد يكون هناك شيء بالغ الغرابة فيما يتعلق بطبقة ال pied-noir التي ربما كانت غافلة عن الواقع الاجتماعي

والسياسي للجزائر في الأربعينيات، محض عشر سنوات قبل اندلاع الحرب الدموية المناهضة للاستعمار، ولكن الغرابة هي بالطبع ما يتصف به مرسلوت إذا توخينا الدقة. والحق، كما يحاجج هؤلاء النقاد، أنه عندما قال مرسلوت شيئاً من قبيل أن العرب «كانوا يحملقون فينا صامتين، ولكن بطريقتهم الخاصة، وكأننا لسنا سوى أحجار أو أشجار ميتة» (S, p. 48)، كان يلخص في غير دراية منه مرضاً اجتماعياً متوطناً في الأعماق، ولكن مرسلوت كان يصف بالطبع الآخرين كافة مستخدماً نفس الأسلوب، بدءاً من علية القوم من المواطنين الذين يتشكك في وجودهم (والذين يبدون مثل الببغاوات الصغيرة parakeets) إلى «المرأة الآلية the robot woman» التي رآها مرتين. وجوهر المسألة هنا أنه بالعودة إلى الانغماس في الحياة دون تأمل، لم تكن حياة مجردة غير واضحة المعالم تلك التي يعاود مرسلوت الانغماس فيها، بل هي حياة السياق الاجتماعي التي لم تعد تحمل هذا الوصف. وحقيقة فحيث إن مرسلوت الذي اختار ذلك لنفسه هو مرسلوت الذي نشأ داخل بوتقة السياق الاجتماعي نفسها التي يسعى للفرار منها، كلما نجح في الإحجام عن تأمل تلك الظروف الخلفية، زادت إمكانية تلخيصه لها دون «إعادة التفكير» . ومن ثم فإذا كان الأمر أن مرسلوت أربك نقاده الاجتماعيين، فلا يرجع ذلك إلى أنه محتل بالمقاييس المعيارية، إنما إلى تأمله المتعلق بأطوار النفس psychodynamics reflect، وإن كان في صيغة خالصة، أي سوء الطوية متوسط النوع والذي قد يكون شرطاً لأن يحيا المرء حياته في ظل هذه الظروف.

بعث مرسلوت وموته

ولكن يعلم الجميع أن الحياة لا تستحق أن تعاش.

ألبير كامي، الغريب[13]

يدور الجزء الثاني من رواية **الغريب**، الذي يبدأ بإيداع مرسلوت السجن وينتهي بإعدامه الوشيك لقتله العربي، في جوهره حول عودة مرسلوت إلى الوعي بالذات، وذلك لأنه اضطر للتأمل أثناء سجنه، وبذلك تولدت لديه الذاتية selfhood. وبسبب عودة مرسلوت إلى نفسه، صرنا في وضع أفضل لرؤية ما الذي أوحى له بداية بسوء

الطوية المتطرف، والذي لم يكن رغبة في الحياة بقدر ما هو رغبة في الموت، إذا شئنا القول في عبارة تمهيدية. وهو بذلك يشبه سلفه باتريس مرسلوت.

وقبل ذلك، وبينما كان يخضع لاستجوابه من القاضي ومحاميه الخاص، دلل مرسلوت على عدم اكتراثه الخاص بموت والدته، وموت العربي، وحقيقة أن المسيح مات تكفيراً عن خطاياه. ولازالت تلك اللامبالاة بسبب أنه لاذاتي، مما جعله حالة غريبة تستحث الفضول، ولذلك يقول القاضي لمرسلوت: «أنت الذي يثير شغفي»، مما جعل مرسلوت يقول لنا: «لا أفهم حقيقة ما قصده بذلك» (S, p. 66). ولكن، كما هو متوقع، سرعان ما تحول ذلك الشغف إلى إزدراء، فيقول القاضي لمرسلوت: «لم أر في حياتي روحاً جامدة كروحك» (S, p. 69)، وبعد ذلك أثناء المحاكمة يقول ممثل الادعاء إنه بعد أن أنعم النظر في مرسلوت «ظهرت حقيقة أنه بلا روح ويبعد تماماً عن كل ما هو إنساني، وكل مبدأ أخلاقي من تلك المبادئ التي تحكم قلوب البشر» (S, p. 101). وحيث إننا درجنا على أن نقصد بالروح شخصية الإنسان، والشخصية تفترض الذاتية، يصبح ما يقولانه صادقاً تماماً. بيد أنه نتيجة لاستمرار لاذاتيته، لا يتصف مرسلوت في مراحل سجنه الأولى بانعدام الروح على الأغلب، إنما بأنه غافل (اجتماعياً)، كما يتضح في حواره الغاضب المقتضب مع بعض المسجونين العرب، والذي اتخذ أبعاداً فكاهية كبيرة أثناء روايته: «ضحك [العرب] عند رؤيتي. وبعدها سألوني عن سبب سجني. قلت إنني قتلت عربيا، فصمتوا جميعاً. وبعد ذلك ببضع دقائق أظلم المكان» (S, p. 72).

بيد أن شرط اللاذاتية على وشك التغيير بالنسبة لمرسلوت، وذلك لأن هناك جانبين (على الأقل) من جوانب سجنه لا يسمحان بها. أولاهما أن اليوم في السجن بالنسبة لمرسلوت قرين بيوم أحد لا يستطيع فيه أن يبرح شقته ويتعرض لبعض أشكال الإثارة غير الملحفة، كالذهاب إلى الشاطئ أو السينما. أضف إلى ذلك أنه في السجن لا يمكنه حتى الذهاب إلى غرفة نومه مع ماري أو الخروج إلى الشرفة حيث يشغل نفسه بمشاهدة الناس في الشارع. مثل أيام الآحاد إذن «تصبح المشكلة الرئيسة قتل الوقت مرة أخرى» (S, p. 78)، وهي مشكلة لا يستطيع السجن حلها. في مثل هذه الظروف يصير الوعي بلا شيء يركز عليه سوى نفسه. والجانب الثاني أنه، على غير حياته في العالم

الخارجي، حيث يستطيع وعيه غير المتأمل أن ينساب عبر صنوف شتى من التفاعلات الاجتماعية السطحية دون أن يمسه سوء، يصبح مرسلوت في السجن (وخاصة أثناء المحاكمة) محور الاهتمام ويضطر وعيه إلى العودة إلى نفسه، لأنه ما يركز عليه أولئك المحيطون به. ولذلك عندما يخبر حارس السجن مرسلوت أنه قضى خمسة أشهر في السجن، والتي بدت مثل «يوم واحد لا ينتهي»، يقول لنا مرسلوت: «تطلعت إلى نفسي في صحني المعدني، فبدت صورتي المنعكسة باقية على ملامحها الجادة، مع أنني كنت أحاول الابتسام لها». ويذكر أن مرسلوت لم ير نفسه في المرآة خلال الجزء الأول من الرواية، ولكن الآن صار مشروع اللاذاتية محكوماً عليه، ولذلك لم يبدأ مرسلوت في رؤية نفسه فحسب (وإن كان بشيء من الغرابة)، ولكنه أيضاً بدأ «يسمع رنين صوته» (S, p. 81). وحقيقة فإنه خلال المراحل الساذجة الأولى لبعثه النفسي، يقول لنا مرسلوت إنه بدأ يشعر وكأنه «أحد أفراد العائلة» ولا يسعده شيء أكثر من صفعه على ظهره ومناداته «بالسيد المعادي للمسيح «Mr. Antichrist» (S, pp. 70-71).

مع بدء المحاكمة في يوم «ينتشر فيه ضوء الشمس الباهر في الخارج» تكثف التركيز على مرسلوت حيث «كانوا جميعاً ينظرون إليه» وفي المقابل «انتابه انطباع غريب بأنه وحده مراقب» (S, pp. 82 - 5). واكتزت ساحة المحكمة، فلم يكن بها أعضاء الهيئة القانونية وحدهم، إنما كان هناك أيضاً صحفيون، ومجموعة كبيرة من المرجح شهادتهم ضده (بماً فيهم علية القوم من منزل والدته وأناس ممن شكلوا وجوده اليومي، وأخيراً العامة الذين تجسدهم في نظر مرسلوت المرأة الآلية الصغيرة التي كان قد شاهدها من قبل وهي الآن تراقبه وتقاضيه. وحيث إن موكب الشهود يشهد على وقائع الوجود الذي عاشه مرسلوت «بلا روح» أكثر مما يشهد على الوقائع المحيطة بموت العربي، فقد بدأ مرسلوت يدرك «مدى كره كل أولئك الناس له» مما أدى إلى الكشف التالي: «أدركت للمرة الأولى أنني كنت مذنباً» (S, p. 90). ولا يتولد شعور مرسلوت بالذنب هنا عن هاجس «الذنب» القانوني (وإن كان سيحكم عليه «قانوناً» بأنه مذنب)، وذلك لأنه حسبما أشار آخرون، في مستعمرة الجزائر الفرنسية لا يرجح أن يحاكم مرسلوت لقتله عربي، خاصة في ظل الوقائع القانونية المعمول بها آنذاك. أضف إلى ذلك أن تلك الوقائع تشي بأن شعور مرسلوت بالذنب ليس نتيجة لشعور بالذنب «الأخلاقي»،

وحقيقة يمكن الجدل منطقياً بأن على مرسلوت ألا يشعر بأنه مذنب أخلاقياً لأنه قتل دفاعاً عن النفس. (فنفس هذا العربي كان قد طعن صديقه بالمدية في وقت سابق من اليوم، وعاد ثانية لإخراج المدية من جيبه. أما الطلقات الأربع الإضافية فيمكن تفسيرها بأنها بسبب ارتفاع نسبة الأدرينالين.) فشعور مرسلوت بالذنب هنا هو شعور بالذنب «الوجودي»، ذلك النوع من الذنب الذي ينشأ عن كونه «بشراً»، والذي قد يفهم بمعنى «الخطيئة الأولى the original sin»، حسب نموذج الميتافيزيقا المسيحية. وحقيقة إذا استخدمنا المصطلحات المسيحية (وكما جادلنا سابقاً، فإن الإشكالية عند كامي أن العبث ينشأ عن الميتافيزيقا المسيحية)، فإن مطالبة مرسلوت باللاذاتية محاولة بلا جدوى لإبطال السقوط الأول the original fall، عندما صار آدم على وعي بالذات بعد أن تناول تفاحة المعرفة. إنه بسبب ذلك الصلف أدين مرسلوت في النهاية، وانطلاقاً من هذا المفهوم، قد تصبح إدانته صائبة.[14]

وفيما يتعلق بإدانة مرسلوت في النهاية على أسس وجودية وليست قانونية أو أخلاقية، أقول هنا «قد تصبح إدانته صائبة» وذلك لأن كثيراً من مواقف كامي الميتافيزيقية تكتسب منطقية المعنى عندما نفهمها فينومينولوجيا، حسبما جادلت على المدى. ولابد لكل منا أن يشعر بالذنب وجوديا بوجه من الوجوه، كما تدل على ذلك حقيقة أننا جميعاً يتحتم علينا أن نرتدي ملابس ونأكل طعاماً من إنتاج بشر تعرضوا لأبشع الاستغلال، منهم أطفال كثيرون. وبعبارة أبسط، كلنا جزء من سلسلة الغذاء الاجتماعي، والتي خدع مرسلوت ذاته محاولاً إنكارها بمطالبته اللاإنسانية ببراءة لا ذاتية قبل اجتماعية (والتي تحله من مسئولية تغيير تلك الأحوال الاجتماعية، وبذلك تخفف وطأة ذلك الذنب الذي لا يمحى أبداً). ونتيجة لذلك كان من السهل على ممثل الادعاء أن يصف مرسلوت بأنه وحش (S, p. 102) ومن ثم إدانته. والآن بعد أن أصبح على وعي كامل بالذات (أو على الأقل على وعي بالذات مثل أي شخص طبيعي)، لم يملك مرسلوت سوى الوقت ليتأمل محاكمته وموته الوشيك بينما هو ينتظر الإعدام في زنزانته بالسجن. شعر بالخزي لما أبداه من غفلة لأعمال الهيئة القانونية المزمع إدانتها له، «الثقة المتعالية» لتلك الهيئة القانونية، وفكرة موته، كل هذا جعله «يشعر ببرودة شديدة، فيتكور على نفسه تحت البطانية» (S, pp. 108-10) . وجعله تعلقه بالأمل يغرق في أوهام خيال

بأن استئنافه سينجح، فتتملكه فرحة عارمة. ولكن في النهاية عندما يفكر مرسلوت «فيما هو أسوأ»، في رفض اسئنافه، هنا يتخلى عن اللعبة، الباعث وراء مطالبته باللاذاتية من البداية: «حسن، سأموت... ولكن يعرف الجميع أن الحياة لا تستحق أن تعاش» (S, p. 114). وهنا تقريباً اندفع كاهن السجن داخل الزنزانة على غير توقع، بعد أن كان مرسلوت قد صده مراراً، مما أحدث له تحولاً آخر.

أدى ظهور الكاهن غير المرغوب فيه إلى إعادة تأكيد مرسلوت على براءته، ولكن متأملاً هذه المرة، وإن لم يكن متفلسفاً. اتخذ مرسلوت وضعة نيتشة وراح يرفض مراراً توسلات الكاهن العاطفية المتزايدة لأن يتجه إلى الرب، وأخذ يرفض بأسلوب مستفز أن يعترف بأنه يعرف ما الخطيئة، وعموماً ظل يؤكد على وجود هذا العالم، العالم الذي يضم وجه ماري، والشمس، والرمال، والبحر مقابل العالم الآخر المسيحي. ويسأله الكاهن: «هل حقاً تحب هذه الأرض كل هذا الحب؟» و مرسلوت لا يجيب (S, p. 119). وهنا «زجره» مرسلوت و«صرخ بأعلى صوته» بأن الكاهن «يحيا كإنسان ميت» (S،, p. 120)، وأكد ثانية حياته هو. بيد أننا لو أنصتنا جيداً لما يصرخ به مرسلوت، لسمعنا أن ما يشدد عليه ليست الحياة إنما الموت، ولرأينا أن مرسلوت أيضاً كان يحيا كإنسان ميت: «كنت على صواب، ولازلت على صواب، كنت دائماً على صواب» وذلك لأن «لا شيء ، لا شيء يهم، وكنت أعرف ذلك. وهو أيضاً كان يعرف. طول حياتي العبثية التي عشتها كانت تهب نحوي رياح داكنة من مكان ما في أعماق مستقبلي» مما «أطاح بكل ما قدم لي آنذاك» (S, p. 121). وهنا يسلم مرسلوت في الأساس بأنه الغضب، غضب موجه إلى «الحياة» ذاتها، هو الذي حرك مطالبته باللاذاتية المدمرة للذات. وبوصفه حياته بأنها «عبث»، كما يفعل كامي في **أسطورة سيزيف**، يمكن النظر إلى مرسلوت هنا على أنه يجنح بعيداً عن التزامه النيتشوي المزعوم بالتأكيد على هذه الحياة، وهو ما أوحى به عندما أخبر الكاهن أن الحياة الآخرة الوحيدة التي يرغبها هي «حياة أستطيع فيها أن أتذكر هذه الحياة» (S, p. 120)، إلى غضبه المناهض للنيتشوية، حيث إنه من المرجح أن لا شيء «سوف يحظى بالاهتمام» مرة أخرى في «الذكرى». وكما يوضح كامي في **أسطورة سيزيف**، فإن العبث يتسم بالتناقض antinomy، والذي يتمثل يقيناً في تلك المواقف المتعارضة. بيد أنه في نهاية اليوم لم يكن بالإمكان العودة من العبث إلى الانغماس

المؤثر في الحياة، وأن نبدأ من العبث يعني أن نبدأ من غضب كؤود ، كما يظهر في أمنية مرسلوت عند الختام: «لا أتمنى سوى أن يكون هناك جمع غفير من النظارة يوم إعدامي وأن يحيوني بصيحات الكراهية» (S, p. 123) .

وما يمكن الخروج به من شخصية مرسلوت، وباتريس مرسلوت في نفس الشأن، أن تفضيل «الحياة» المجردة غير المحددة ما هو إلا الوجه الآخر لتفضيل الموت. فعندما يشير كامي إلى مرسلوت بأنه «رجل فقير عار عشق الشمس التي لا تترك ظلالاً» رغم حقيقة أنه قتل العربي دون أن يتأمل الموقف (وانخرط على نحو آخر في سلوك مشين)، وعندما جعل زاجريوس يقول لمرسلوت إن له «قلباً نقياً» قبل أن يفجر مرسلوت رأسه بيوم واحد متخذاً قراره بعد تأمل، فهو يشير إلى أن الأول «حاضر الذات self-presencing» تماماً، أي حاضر في اللحظة تماماً ومتوحد مع نفسه (مما يعني حقيقة أنه بلا ذات)، على حين أن الآخر «نقي»؛ لأن له طموحات في هذه الاتجاهات. ولكن، حسبما يشير الاقتباس المستهل به هذا الفصل، تلك الرغبة في التوحد مع «الحياة» تمثل حصان طروادة لفكرة فرويد عن thanatos ، أي دافع الموت، وهي الرغبة في ترك صراعات الحياة والعودة إلى الطبيعة. ويلقى هذا الدافع تعبيراً حياً في شخصيات تظهر عداءها الشرس «للحياة» الناتج عن تبنيها «الغاضب» لمفهوم كامي الميتافيزيقي عن العبث. ويعكس تعليق مرسلوت الأخير ذلك العداء، وإن كان هو (ومرسلوت) غالباً ما يتملقون بأفواههم فكرة «السعادة». ولا يحمل كاليجولا، الشخصية الأخيرة التي ستتعرض لها بالدراسة، مثل تلك الأوهام حول السعادة، وهو لذلك يلقي بنفسه في خضم الحياة بعنف مدمر.

من مرسلوت إلى كاليجولا

> ومع ذلك لا تسفر الحرية الكونية عن عمل إيجابي أو فعل؛ فهي لا تأتي إلا بأفعال سلبية؛ فما هي إلا سورة غضب تنحو نحو التدمير... ومن ثم فالموت هو العمل الأوحد والفعل الذي تأتي به الحرية الكونية، وهو أيضاً نوع من الموت خاو ، بلا مضمون داخلي أو شيء يملؤه، وذلك لأن ما تم إنكاره هو النقطة الخاوية من النفس مطلقة الحرية. فهو بذلك أبرد أنواع الموت

وأكثرها وضاعة، لا شأن له سوى ما لقطع رأس نبات الكرنب وابتلاع جرعة ماء من شأن.

ج. دبيو. إف هيجل، **فينومينولوجية الروح**[15]

مع أن كامي كتب **كاليجولا** عام 1938، إلا أن المسرحية لم تمثل إلا عام 1945، وفي تلك الأثناء راجعها على فترات متقطعة. في عام 1938 لم يكن كامي قد بدأ بعد العمل سواء في **الغريب** أو **أسطورة سيزيف**، إلا أنه في عام 1945 كان قد مضى وقت طويل على نشر هذين العملين، والأهم من ذلك أن كامي كان قد عاني من الاحتلال النازي (وكذلك عمله كرئيس تحرير جريدة المقاومة **كومبات** والذي استمر فيه لفترة قصيرة) مما كان له أثر عميق على مشاعره. ونتيجة لذلك، مع أن كامي اعتبر **كاليجولا** في الأساس عمله الأخير في نطاق «دائرة العبث»، لم يأت ذلك الوصف منصفاً لما قامت به تلك المسرحية من دور مميز في تطور فكره، وذلك لأنها تشي بانفصاله عن التزامه نحو «الحياة « الذي يتصف بالتجريد والرومانسية والتوحد مع الذات، والذي جاءت رواياته **الموت السعيد** و **الغريب** دليلاً عليه. وكما يقول كامي نفسه عن تلك الفترة في مقدمة للمؤلف كتبها عام 1957:

> مدفوعاً برغبة في تحقيق المستحيل تتملكه ورعب وازدراء ينفذ فيه سمومه، يسعى كاليجولا، بالقتل والتحريف المنظم لشتى القيم، إلى أن يمارس حرية يكتشف بعد ذلك أنها لم تكن صائبة. فهو يتحدى الصداقة والحب، وما يتضامن عليه البشر جميعاً، والخير والشر. يصدق من حوله فيما يقولون ويجبرهم علىّ استخدام المنطق؛ يدمر كل ما حوله بقوة رفضه وبسورة الغضب المدمرة التي يدفعه إليها ولعه بالحياة. ولكن إذا كانت حقيقته أن يتمرد على القدر، فخطؤه يكمن في إنكار ما يربطه بالبشر. فلا يمكن للمرء أن يدمر كل شيء دون أن يدمر ذاته. (CTOP, pp.v-vi)

وتشي تلك الفقرة بأن الغضب الذي يدفع ضمناً نحو الانغماس المجرد في «الحياة» قد تم الإفصاح عنه في **كاليجولا** (وإن استمر كامي في النظر إليه على أنه نتيجة ل«ولع بالحياة passion for life»)، كما تم الإفصاح عن عواقب اختيار المرء أن يحيا حياته وفق ذلك. فيقيناً لم يتخل كامي عن العبث من حيث إنه نقطة انطلاقه النظرية، وذلك لأنه

يجادل هنا بأن «حقيقة» كاليجولا «أن يتمرد على القدر»، ولكن ما يفصح عنه كاليجولا بجلاء شديد أنه لم يتحقق النجاح لمقاربة لمشكلة العبث تتسم بالتجريد والرومانسية والتوحد مع الذات.

في مسرحيته استوحى كامي **الاثني عشر قيصراً** **Twelve Caesars** لمؤلفها سيوتونيوس Suetonius ، وتدور حول الشخصيات التاريخية كاليجولا والقيصر أوغسطين جيرمانيكوس Augustus Germanicus، الذي حكم الإمبراطورية الرومانية لفترة قصيرة في القرن التالي لموت المسيح. ومثل شخصية كاليجولا التاريخية تتسم شخصية كاليجولا في مسرحية كامي بالفساد منقطع النظير، ولكن إذا كان هذا الفساد يعزى دون لبس إلى الجنون في حالة كاليجولا التاريخي، فإن الأمور قد تختلف في حالة كاليجولا عند كامي. وإذا كان فساده أيضاً نتيجة للجنون، فجنونه بدوره نتيجة لما قد يفاجئنا بأنه فكر لا جدة فيه نسبياً: «الناس يموتون؛ وهم ليسوا سعداء» (CTOP, p. 8) وكما يوضح كامي، فإن تبرأ كاليجولا مما يتسم به الشاب سيبيو Scipio، مثل اهتمامه (السابق) بمعاناة الآخرين (CTOP, p. 10) ليس من أجل السعادة، أو حتى من أجل سعادة عبثية (مهما كان ما يمكن أن يعنيه هذا)، ولكنه من أجل غضب تولد عن الاعتقاد باستحالة تحقيق السعادة. تلك هي التيمة التي تحرك المسرحية، وعلى غير رواية **الغريب**، حيث لا نجد سوى رؤية مرسلوت المبتورة، ففي **كاليجولا** نجد صنوفاً من الرؤى، تمثل ثلاثة منها (عند سيبيو وتشيريا Cherea وكاليجولا نفسه) مظاهر من رؤية كامي نفسه ومنظوره المعقد متعدد الوجوه.[16]

تستهل مسرحية **كاليجولا** بدائرة الحكم يناقشون في وجل عواقب موت دروسيلا Drucilla على الإمبراطور الشاب كاليجولا. ويستخلص من المحادثة أن المجموعة التي تضم عدداً من الأشراف الرومان ، تشيريا، وسيسيبيو وهيليكون، يرون كاليجولا يتمتع بشيء من المرونة، ولكنهم يخشون من عواقب موت شقيقته (والتي شاع أنها كانت عشيقته كذلك) على حالته الانفعالية مما يعوق إدارة الامبراطورية بكفاءة. وعند عودة كاليجولا تأكدت تلك المخاوف، إنما على نحو غير متوقع. فلم يؤد موت أخته إلى حزن خاص يبعث على الوهن، إنما إلى حزن عام متهيج. وكما يقول كاليجولا: «ليست المسألة موتها؛ فما هو إلا رمز للحقيقة التي تجعل للقمر أهمية جوهرية عندي»

(CTOP, p. 8). كان طلب كاليجولا للقمر، الذي يعكس طلب المستحيل (ذلك الطلب الذي يسعى كبير الوظفين هيليكون إلى تلبيته في آلية بغض النظر عن الثمن)، استجابته المدمرة للموت والتعاسة. ويعمل ذلك التدمير كالآتي: إذا كان القمر بعيد المنال حتى بالنسبة لكاليجولا، فالحرية المنفلتة ليست كذلك «فحريته بلا حدود»، (CTOP, p. 14)، وقد استخدمت تلك الحرية المنفلتة بتعصب متزايد في السعي إليها. بيد أنه عكس ذلك، عندما لا يتحقق المثال المستحيل الذي يتجاوز القدر التعسفي تنقلب الحرية المنفلتة إلى عكسها في محاولة لتقليد ما عجزت عن تجاوزه: يقول كاليجولا «ليس ثمة قدر متعاطــف ولذلك أختار أن أقوم بـدور القدر» (CTOP, p. 44). في النهاية ينقلب ذلك التجاوز المزيف على من استخدمه، ومع ذلك وبسببه يصبح تدمير كاليجولا في النهاية تدميراً ذاتياً. ومن ثم عندما يقرر كاليجولا قرب نهاية المسرحية أن «الموتى وحدهم... على شاكلتي» (CTOP, p. 68)، لم يكن فقط يجسد زعم كامي بأنه «لا يسع المرء أن يدمر كل شيء دون أن يدمر ذاته» إنما يشهد أيضاً على الفكرة المضللة للحرية التي تدعم أساس أفعاله، والتي اعترف بها صراحة فور اغتياله: «لقد اخترت طريقاً خطأ، طريقاً لا يؤدي إلى شيء. لم تكن حريتي صائبة» (CTOP, p. 73).

ويأتي فساد كاليجولا المتزايد في ثنايا المسرحية، رغبته في استخدام حريته «ليقوم بدور القدر» تنويعاً آخر على الديناميكية التي رأيناها تتكشف في كل من **الغريب** و**الموت السعيد**. يبدو مرسلوت وكاليجولا على طرفي نقيض في شتى الوجوه تقريباً، فبينما يختار مرسلوت، ذلك الشاب الفقير من الطبقة العاملة، أن يتجرد من الفكر التأملي لأجل السعادة، يختار كاليجولا، إمبراطور الإمبراطورية الرومانية، الإفراط في الفكر التأملي في مواجهة ما يراه سعادة لا تتحقق. بيد أن دوافع مرسلوت، كما ألمحت، تختلف عن دوافع كاليجولا. فقد اختار مرسلوت ألا يفكر بتأمل بسبب احتقاره للتقاليد الاجتماعية نفسها التي يراها كاليجولا مزدراة، التي يسخر منها كلاهما، وأيضاً بسبب يأس في مواجهة الميتافيزيقا العبثية ذاتها التي دفعت بكاليجولا إلى الجنون. أضف إلى ذلك، أن مرسلوت، مثله مثل كاليجولا، «يلعب دور القدر»، كما يستدل على ذلك بالأسلوب الذي وصف به دوره في موت العربي (فقد عزاه إلى «الشمس»، الاستعارة التي يستخدمها إشارة للقدر)، وهو لا يبالي بموته الوشيك، مثله في ذلك مثل كاليجولا

أيضاً. وعلى خلاف كاليجولا ومرسلوت، تختلط الأشياء في باتريس مرسولت بعض الشيء. فهو كشاب من الطبقة العاملة يلتزم بسعيه نحو السعادة، ولكنه، مثل كاليجولا، يفكر بتأمل، ومن ثم يرجع قتله لزاجريوس بدم بارد أصداء من كاليجولا. بيد أنه، مثل مرسلوت وكاليجولا ينفتح في النهاية على موت «سعيد».

ومن الأمور الشيقة في مسرحية **كاليجولا** أن بها شخصية يمكن اعتبارها خليفة باتريس مرسلوت ومرسلوت - وهي سيسبيو. وسيسيبيو، مثل أسلافه، شاب ومكرس نفسه للطبيعة، وإن كان بمعنى أشمل وأكثر ثراء (فهو مولع بالجمال بأوسع معاني الكلمة)، ومثل أسلافه، وإن كانت بصيرته أكثر نفاذاً بقدر كبير، يدرك أنه يشبه كاليجولا. فعندما طلب تشيريا من سيسيبيو المشاركة في اغتيال كاليجولا، رفض وتراجع معلناً قوله: «بداخلي شيء يشبهه، فنفس النيران تشتعل في قلبينا» (CTOP, p. 56). بيد أنه، على غير أعماله السابقة، يرفض كامي أن يمنح مكان الصدارة لهذه النيران على حساب غيرها من الأشياء. وبسبب ما يعتري سيسيبيو من التباس في مواجهة ما اقترفه كاليجولا من أعمال وحشية عديدة (ومن ضمنها قتله غير المبرر لوالده) تحول سيسيبيو ليكون غير ذي صلة بالموضوع، وذلك لعجزه عن الانضمام إلى صف كاليجولا الذي يدرك شروره أو إلى صف أولئك الذين يريدون به شراً. ولذلك أيضاً إذا لم تعد قوى الطبيعة المجددة للحياة والنشاط (الشمس والرمال والبحر) دواء ناجعاً، فهكذا الجنس أيضاً. فعلى حين يستمتع باتريس مرسلوت ومرسلوت (على ما يبدو) بالجنس ، فلا ينطبق الشيء نفسه على كاليجولا. فمتع الجنس، كما تجسدها كاسونيا Casonia، عشيقة كاليجولا التي تكبره قليلاً، لا تجذب كاليجولا انجذاباً حقيقياً، وهي على أفضل تقدير أساليب وقتية للهو والتسلية. فالجنس، كما يقول كاليجولا «مسرة لا متعة فيها».

وأهم شخصيات مسرحية **كاليجولا** هو تشيريا، الذي تعكس رؤاه بأمانة آراء كامي في هذه القضية. يرى كامي هنا أن العدمية تعكس المنطق الجوهري للعبث، ومن ثم لابد من مهاجمتها عملياً، ولكنه من الناحية النظرية واصل الاعتقاد أن ذلك المنطق منزه عن العيب ولا يعتريه الشك. ووفقاً لذلك، فإن تشيريا الذي كان يفضل «أن يترك مع كتبه» (CTOP, p. 6) ولكن انتهى به الأمر ليكون العقل المدبر لمؤامرة قتل كاليجولا، يسلم بأن فلسفة كاليجولا «منطقية من البداية حتى النهاية» إلا أنه مع ذلك يؤكد أنه «إذا

عجز المرء عن الدحض والتفنيد فليضرب» (CTOP, p. 21). وهو زعم على شيء من الغرابة (وذلك لأن بعض الأشياء التي لا يمكن دحضها يمكن تبريرها بحق، ومن ثم لا يجب مهاجمتها)، وقد جاء التعبير عن ذلك أكثر إفصاحاً في اعتراف تشيريا بأن «خطته في الحياة قد لا تكون منطقية، ولكنها صائبة على أقل تقدير». وخطة تشيريا في الحياة ببساطة «أن يحيا ويسعد»، ولكنها، حسبما يقول، تتناقض مع «رؤية كاليجولا غير الإنسانية والتي يرى فيها حياته لا تعني أكثر من ذرة تراب» (CTOP, p. 22). ورؤية تشيريا هنا أقوى مما يلمح إليه، وإذا بدت له غير منطقية (وإن كانت «صائبة») فذلك لأنه قبل، مضللاً في ذلك، وصف كاليجولا للعبث.

منذ زمن مبكر قرر أرسطو في كتابه **Nicomachean Ethics** بأن المرء لا يسعه طلب مزيد من الدقة فيما يتعلق بموضوع أكثر مما يسمح به ذلك الموضوع في الأصل، وهو ما قصد به الإشارة إلى أن ما هو بصدد تقديمه من أخلاق لا يصمد لنفس نمط التحليل المنطقي الذي يؤتي ثماراً أفضل بتطبيقه على مجالات بحثه الفلسفية الأخرى. وقد تحقق مغزاه، وهو ينطبق على ما نحن بصدده هنا. فعندما يقول تشيريا أنه «مما لا يطاق رؤية حياة المرء وقد نزحت معانيها» (CTOP, p. 21) ، هو على صواب، وما ثمة شيء «غير منطقي» في التزامه بحياة سعيدة مفعمة بالمعنى. بيد أنه إذا كانت رؤاه «سليمة»، فليس لأنها نتاج محاجاة صحيحة تبدأ من مقدمات منطقية صادقة (وهو التعريف الاصطلاحي ل«السلامة»)، إنما لأن الخبرة تشي بأنها شرط لا غناء عنه لرخاء الإنسانية. وعلى النقيض، إذا كانت رؤى كاليجولا «منطقية»، فإنما ذلك لأنها تنشأ عن مقدمته المنطقية، العبث، إلا أن تلك المقدمة المنطقية، التي يقبلها تشيريا أيضاً، مقدمة زائفة. فتشيريا يدرك أنه ليست الحياة ولا السعادة «ممكنة إذا دفع المرء بالعبث إلى نتائجه المنطقية» (CTOP, p. 51)، ولكن لماذا البدء بالعبث على الإطلاق. فكما لاحظنا في الفصل السابق، فإن تفسير العبث بمفهوم ميتافيزيقي خطأ نشأ عن النظر إلى حيواتنا بمنظور يجعلها موضوعاً (أي «الرؤية من اللامكان «the view from nowhere») والعدمية عند كاليجولا نتيجة حتمية لتبني هذا المنظور.

وأخيراً يبين كاليجولا أنه حتى القيمة الوحيدة التي يتبناها كامي في مواجهة العبث، «الحياة»، أو، إذا توخينا مزيداً من الدقة، الحياة كما تفهم على وجه الحصر بمفهوم الكم

(دون إشارة على الإطلاق إلى الكيف) تعجز عن الصمود. في رده على زعم تشيريا أن «بعض الأفعال جديرة بالثناء أكثر من غيرها» يبدو كاليجولا متبنياً لرؤية كامي عندما يؤكد أن «الأفعال كلها متساوية» (CTOP, p. 52)، ولكن إذا كان ذلك صادقاً لا يزيد القتل ولا يقل في استحقاقه للثناء عن أي فعل آخر. بيد أنه إذا صدق هذا فلابد أن يكون بسبب أن الحياة نفسها لا تزيد ولا تقل قيمة عن أي شيء آخر، أو، إذا توخينا مزيداً من الدقة، مثلها مثل كل الأشياء الأخرى، لا قيمة للحياة على الإطلاق. وكما يؤكد نيتشة، فإن مشكلة العدمية أن «أسمى القيم تبخس قيمة ذاتها» ويعكس كاليجولا صدق هذا القول فيما يتعلق بقيمة الحياة، فهي، وإن كانت شرط القيمة، إلا أنها تعجز عن أن تكون لها قيمة في ذاتها إذا افتقرت إلى القيمة الأشياء المكونة لها.

الهوامش:

(1)HD, p. 75.

(2)Ibid., p. 25.

(3)Jean-Paul Sartre, «Camus' The outsider,» in **Literary and Philosophical essays**, trans. Annette Michelson (New York: Criterion Books, 1955), p. 41.

(4)Jean-Paul Sartre, «Camus' **The Outsider,**» p. 29.

(5)Conor Cruise O'Brien, **Camus** (London: Fontana Modern Masters, 1970), p. 22.

(6) Robert C. Solomon, **Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre** (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 15 -16.

(7) Ibid., p. 19.

(8)David Hume, **A Treatise of Human Nature** (London: Penguin Books, 1969), p. 300.

(9) G. W. F. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press), p. 110.

(10)Jean-Paul Sartre, «Camus's the Outsider,» p. 42.

(11)Herbert Fingarette, **Self-Deception** (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 148.

(12)Ibid., p. 48.

(13)S, p. 114.

(14)أدين هنا على نحو خاص لآراء روبرت سولو من نافذة البصيرة. انظر\ي **Dark Feelings, Grim Thoughts,**

خاصة صفحات 7-26

(15)G. W. F. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, p. 359

(16)يجادل ديفيد سبرينتزين David Sprintzen أن الشخصيات الرئيسة في **كاليجولا**

هي جميعاً أنماط أخرى للأنا عند كاليجولا. في ذلك شيء من الحقيقة، ولكن يبدو أيضاً، كما سنرى لاحقاً، أن كاليجولا «أنا» أخرى أيضاً لبعض من هذه الشخصيات. انظر/ ي
David Sprintzen, **Camus: A Critical Examination** (Phildelphia: Temple University Press, 1988), p. 72.

أما ما يتضح بجلاء فهو أن رؤى كل من سيبيو وتشيريا وكاليجولا كلها رؤى يعتنقها كامي نفسه.

قراءات أخرى

O'brien Conor Cruise, **Camus** (|Glasgow: Fontana/Collins, 1970).

Solomon, Robert C., **Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection** in **Camus and Sartre** (New York: Oxford University Press, 2006).

الفصل الرابع

الازدراء

ما من قدر لا يقهره الازدراء

ألبير كامي، **أسطورة سيزيف**[1]

من المفارقات أن كلاً من باتريس مرسولت، ومرسولت، وكاليجولا يرفضون عمداً حيواتهم السابقة لأجل «حياة» مجردة لأنهم يستاءون من الحياة، إلا أن كاليجولا يختلف اختلافاً واضحاً عن كل من باتريس مرسولت ومرسولت في عدة وجوه، يتصل اثنان منها بأغراض بحثنا اتصالاً ذا دلالة خاصة. فقبل هذا الاختيار خدع باتريس مرسولت ومرسولت نفسيهما بالاعتقاد بأنه يمكن العثور على التعالي transcendence في «الحياة» (المجردة)، بينما يعرف كاليجولا أن ذلك الاختيار يحركه الاستياء وأن الموت محصلته النهائية. (وبالطبع فإن كاليجولا أيضاً متهم بخداع الذات، حيث إن العدمية ليست تعالياً ولا بديلاً «منطقياً» لها، ولكن ذلك شأن آخر). أضف إلى ذلك أن كلاً من باتريس مرسولت ومرسولت ينكر ذاته المتأملة بدرجات متفاوتة (وذلك اعتقاداً أن التعالي إنما يتحقق فحسب عند انكار الذات المتأملة التي تفصلنا عن الخبرة الخالصة)، بينما تستدعي العدمية عند كاليجولا صفة المطلق التي تتسم بها الذات المتأملة، التي تلقي بنفسها في خضم الحياة في سورة غضب مدمرة لا تنتهي إلا بعد أن «تجعل المحال محتمل الحدوث» (CTOP, p. 13). ومثله مثل كاليجولا، الذي هو شخصية وسيطة، يضفي جين بابتيست في رواية **السقوط** سمة المطلق على ذاته المتأملة لأهداف عدمية، ومثل كاليجولا، يجد «عزاءه في الازدراء» (CTOP, p. 38)، وهو كما رأينا بديل «الحياة»

عند كامي بوصفه استجابة وجودية للعبث. ومع ذلك، على غير كاليجولا، ما من سبب يجعل «النيران تحرق قلبه» (CTOP, p. 56)، وذلك لأننا نلمس عند كلامنس انسحاباً من الحياة مفرطاً في التأمل.

نشرت رواية **السقوط** عام 1956، وهي آخر رواية كتبها كامي، وهي الرواية الوحيدة من بين أعماله التي سأتناولها بالدرس خارج التسلسل الزمني تماماً. فإذا كان على المرء أن يتناول بالدرس أعمال كامي المختلفة من منظور خبراته وحدها، يصبح من الخطأ الخروج على ذلك التسلسل التاريخي، وذلك لأنه قصد ببناء كلامنس النفسي أن يعكس كلاً من البناء النفسي عند كامي وأولئك الذين يمثلون اليسار المثقف الفرنسي الذين همشوه بسبب مواقفه الفلسفية والسياسية، سواء من الناحية العملية (في الحرب الباردة وفي حرب الجزائر) ومن الجانب النظري (خاصة في كتابه **المتمرد**). ويزيد على ذلك أن كلامنس يميز نفسه بأنه «نبي أجوف لأزمان رديئة» (F, p. 117)، وما من شك في أهلية زمن تأليف كامي لرواية **السقوط** لهذه الصفة. بيد أنه من الخطأ إضفاء أهمية خاصة على الكتاب من حيث علاقته بصفوة المثقفين الفرنسيين أو بفرنسا في منتصف الخمسينيات، فما من تعبير صريح عن أيهما في رواية **السقوط**. وبينما يحمل كلامنس تاريخاً جديراً بالدرس (إلى حد أننا نستطيع إدراكه بوضوح)، إلا أنه في الأساس يمثل الذات البرجوازية، وعلى حين كانت أزمان ما بعد الحرب في فرنسا أزماناً رديئة، فهي تمثل في الأساس انهيار مشروع الحداثة (وهو ما سيذكر أنه السبب الجوهري لظهور العبث). وأخيراً تتناول رواية **السقوط** التوجهات الخاطئة المتأصلة في الذات الحديثة، كما تتناول أيضاً نمط الحيلة النفسية التي تلجأ إليها في رغبتها الغاضبة لأن تدعم نفسها.

وكما ألمحت في إشارتي السريعة إلى كلامنس، فإن الحيلة النفسية هي انسحاب من الحياة بارد مفرط في التأمل، ومن حيث هو نموذج متطرف (إن لم يكن رائعاً فلسفياً) لهذه الحيلة ربما يمكن النظر إلى كلامنس على أنه نقيض مرسولت. فعلى حين يجسد مرسولت أقصى حدود الخبرة المعيشة نقاءً، والتي تتضمن انغماساً غاضباً فيما يطلق عليه «حياة» (خبرة حيوانية مجردة تماماً من أي فكر تأملي) لإنكار الذات الواهية بمسئولياتها المختلفة، يجسد كلامنس أقصى حدود التأمل (تأمل مجرد تماماً من أي خبرة مستمرة)، والذي يتضمن انسحاباً غاضباً من الحياة لعزل الذات الواهنة وإطلاقها

في النهاية عن طريق الازدراء. ولا يؤكد كلامنس على الحياة اسماً، كما هو الحال عند مرسولت وباتريس مرسولت (بل وعند كاليجولا بأسلوبه الفاسد)، إنما هو يرفضها. بيد أنه، كما هو الحال عند تفضيل الحياة، فإن ذلك الرفض للحياة رفض مجرد، وكما هو الحال عند إنكار الذات، فإن السمة المطلقة للذات تفضل الموت في النهاية، وتترك أي حياة جديرة بأن تعاش. عندما وقف كلامنس مندهشاً أمام «المساحات الخضراء الممتدة رائعة الجمال العاطلة عن الفعل»، «الجهنم الموحلة» حيث «الفضاء بداخلها كالح اللون والحياة ميتة» (F, p. 72)، ربما كان يتحدث عن حياته، التي ماهي سوى حياة ميتة، وإذا لم ينتحر، فربما يرجع ذلك إلى اعتراض التأمل طريقه، كما يلمح كيركيجارد في كتابه **العصر الحاضر** The Present Age.

«جين بابتيست كلامنس»

أعرف ما تفكر فيه: فمن العسير أن تفك التشابك بين الحقيقي والزائف فيما أقول. أعترف بأنك على صواب. فأنا نفسي...

ألبير كامي، السقوط[2]

عند لقاء جين بابتيست كلامنس في «مكسيكو سيتي»، أحد أحقر الحانات في الحي الحقير ذي الإضاءة الحمراء في أمستردام، يخبرنا بأنه كان يوماً محامياً محترماً في باريس متخصصاً في القضايا النبيلة، ولكنه الآن «قاض تائب judge-penitent» يمارس مهنته في هذه الحانة ذاتها. فما المقصود بالضبط بقاض تائب، وكيف لهذا المحامي الباريسي الذي كان محترماً أن يمارس تلك الحرفة في حانة حقيرة في أمستردام، ذلك ما تدور حوله الرواية. ومع أنه ما من شيء مباشر في الطريقة التي حصلنا بها على هذه المعلومات (وذلك لأن منولوج كلامنس الذي يلقيه من منظور ضمير المتكلم هو نموذج حقيقي لما يصفه كيركجارد بأنه «اتصال غير مباشر»، كما سنرى) يتضح منذ البداية أن كلامنس مر بتجربة سقوط من المجد، كما يشي بذلك عنوان الرواية.

من يكون كلامنس (قبل وبعد ذلك السقوط) ليعتمد على كيفية تعريفنا لـ «يكون» (إذا استخدمنا تعبير وليام كلينتون)، الرئيس الأسبق للولايات المتحدة الأمريكية)،

ويدور جزء كبير من الرواية حول مظاهر الشك التي تحيط بتلك المسألة ذات الجذور الوجودية الأصيلة. وبداية فجون بابتيست كلامنس ليس اسمه الحقيقي، ولم يتضح ما إذا كان ذلك هو اسمه القانوني (ومن ثم كانت المجموعة الأولى لعلامات التنصيص المحيطة باسمه في هذا القسم). أضف إلى ذلك، حسبما يشير الاقتباس في بداية هذا القسم، أن كلامنس لا يعترف طواعية بأنه لا يخبرنا بحقيقة ذاته طوال الوقت فحسب (أو ربما في أي وقت) بل يعترف أيضاً أنه غير واضح فيما يتصل بزيف بعض مما يقول (أو ربما كل ما يقول) (ومن ثم كانت المجموعة الثانية من علامات التنصيص المحيطة باسمه في هذا القسم). وبذلك، على النقيض من مرسولت، الذي يضاهي الوعي عنده «قطعة من زجاج مسطح كالح اللون» (وهي نتيجة قرار مسبق بعدم التأمل)، فإن الوعي عند كلامنس يضاهي المرايا الممتدة بلا نهاية في حديقة الملاهي حيث تعكس مرايا مشوهة صوراً لمرايا مشوهة. ويضفي كل اعوجاج وانبعاج مزيداً من الغموض على من «يكون» كلامنس، بل في النهاية على من «نكون» نحن.

عندما قدم كلامنس نفسه أولاً لصاحب حانة مكسيكو سيتي الذي لا يتوجس شراً، الذي يمثل كل الناس ولا يمثل أحداً بعينه، ولكنه في تلك اللحظة بالذات يمثلك [أنت أيها القارئ] «في المقام الأول» (F, p. 73)، كان يسعى إلى مساعدتك في الحصول على شراب من «القرد المحترم» الذي يعمل خلف طاولة الشراب، معترفاً بأنه «تجذبه تلك الكائنات المتشابهة تماماً فيما بينها». وحقيقة لا تختلف تلك «الكائنات» عن مرسولت، الذي كان أيضاً «متشابها معها تماماً» ولكنه انجرف تماماً إلى الحياة الاجتماعية، فهي مثلنا جميعاً محض «ثدييات رئيسة» تفتقر على أقل تقدير إلى «دوافع خفية» (F, pp. 4 -3). ومع ذلك، يرى كلامنس أن يكون المرء «مزدوجاً»، وهو شرط امتلاك دوافع خفية، يعني تماماً أن يكون إنساناً، وقد اختار هو مهنة إنسانية نموذجية: «حرفتي (كقاض تائب) مهنة مزدوجة، مثل كل البشر» (F, p. 10). يرى كلامنس أن كل ما هو إنساني مزدوج، ولا شيء كما يبدو، ولا يستثني هو نفسه من ذلك. ومن ثم فبعد ثالث الأحداث المزعجة التي أدت إلى «سقوطه» يقول لنا: «كانت صورتي في المرآة تبتسم، ولكن بدا لي أن ابتسامتي مزدوجة» (F, p. 40)، وعندما تمعن في «علامة برجه» (حرفته الحقيقية وهويته) يخبرنا أنها «وجه مزدوج ليانوس* الساحر، وفوقها شعار المنزل

«لا تعول عليه» (F, pp. 46- 7). وأخيراً وجب التنويه أن «منزل» كلامنس، وهو مكسيكو سيتي، يقع في الجحيم، حيث إن «قنوات أمستردام متحدة المركز تشبه دوائر من الجحيم»، وتقع مكسيكو سيتي «في الدائرة الأخيرة» (F، p. 14)، والتي هي أقبحها وأقذرها، كما جاء في جحيم دانتي. ومع ذلك، إذا شعرنا وكأننا في الجحيم، فذلك ليس بسبب مكان وجودنا، إنما بسبب مع من نكون، وذلك لأن كل الصور المنعكسة في دار الملاهي هذه هي صور كلامنس: «تتحول الصورة الشخصية التي أقدمها لمن معي من المعاصرين إلى مرآة» (F, p. 140).

ما وقعنا في شباكه هنا هو الإفراط في التأمل حيث تختفي أساساً الخبرات المكونة للحياة، وهو السبب في أن «المادة» المعتمدة على التجربة في حكايات كلامنس الشخصية، في مجملها مادة تاريخية. ومن المفارقات إذن أنه، رغم سعي مرسولت (وكذلك باتريس مرسولت) إلى إنكار الذات بينما يسعى كلامنس إلى إضفاء صفة المطلق عليها، فإن كلامنس يناضل من أجل اللاذاتية بما لا يقل قدراً عن مرسولت (وباتريس مرسولت). بيد أن كلامنس يرى أن الذاكرة هي التي تحل محل الحياة ذات المعنى وليست الخبرة الحيوانية. بمجرد أن تزود «بمقدرة استثنائية على النسيان» (F, p. 49) ، والتي يراها نيتشة سمة إنسانية حيوية؛ لأنها أساسية للفعل ومن ثم للحياة (أو على أقل تقدير الحياة الميسرة)، فإن كلامنس الآن «يجتر غضباً مريراً» (F، p. 54). (ومستوحياً ملاحظة نيتشة الشهيرة أن ميرابيو Mirabeau لا يقدر على الصفح، وذلك لأنه قبل أن يستطيع الصفح لابد أن يكون قد نسي بحق، يقول لنا كلامنس «لست على درجة من الصلاح تتيح لي الصفح عن الإساءة، ولكني دائماً ما أنساها».) بيد أنه رغم أن كلامنس تكبله ذكرياته ويعجز تماماً عن الفعل، لا يحيا في الماضي وحده، وذلك لأن غضبه صار «مبدعاً»، كما يقول نيتشة. وبتعبير آخر فكلامنس «رجل له خطة». وفي اندفاعه نحو مستقبل «سلبي» حيث يمر بنا «الخلاص» بينما نحن جميعاً «نائمين على الأرض» (F, p. 32)، فإن كلامنس قد سقط بالفعل على الأرض، وهو الآن يسعى نحو التعالي ليس بأفعاله إنما بحكمه على أفعالنا، أو إذا توخينا مزيداً من الدقة، بحكمه على عجزنا عن أن نقدر فحوى أفعالنا الأخلاقية حق قدرها.

وإذا نحينا دوافع كلامنس هنا لبعض الوقت (وسنناقشها في مجالها) نرى أن القاعدة

المؤسسة لتلك الخطوة ذات شقين في الأساس. ففي المقام الأول استغل كلامنس العلاقة المتبادلة الديناميكية والمعقدة بين التأمل والخبرة المتأصلة في شتى البشر (بمن فيهم مرسولت وكلامنس). ولأنه لا يمكن أن تكون هناك هوية مطلقة تجمع بين التأمل والخبرة حيث إن تأملنا حول خبراتنا لابد وأن يتجاوز الخبرات التى نتأملها، فلا مناص من «ازدواجية» البشر، مما يعني أنه لا يسعهم أن يكونوا أنفسهم فحسب. بيد أن كلامنس يتهمنا بعدم «الإخلاص»، وهو، حسبما يرى سارتر، يقتضي ذلك التطابق النفسي البعيد عن التحقق. وثانياً فإن كلامنس يستغل استغلاق دوافعنا على الفهم، وهي مشكلة فلسفية تعود إلى أفلاطون. والفكرة المحورية هنا أن البشر أنانيون يتمحورون حول ذواتهم بالضرورة، ولا يعنيهم كيف تبدو دوافعهم للآخرين ولأنفسهم، مما يعني أن أفعالنا التي نؤديها بدافع الأثرة لا تقل (وربما تزيد) في أنها تهدف إلى المصلحة الشخصية عن تلك الأفعال التي ندرك صراحة أنها كذلك.

وخلاصة القول أن حقيقة ما نحن عليه في الواقع ليس بالأمر اليسير، وما يسعى كلامنس إلى نقله إلينا أن كل أسمائنا تحيط بها علامات الاستفهام، وهو وضع بالغ في التشديد عليه الفيلسوف الفرنسي (ما بعد البنيوي) جاك دريدا الذي «وقع» اسمه على بعض الأعمال بتلك الطريقة.

سقوط كلامنس

يسبق الكبرياء الدمار، والروح المتعجرف السقوط

الكتاب المقدس، سفر الأمثال 16: 18.

تتشابه رواية **السقوط** مع رواية **الغريب** من حيث البناء، إلا أنه من حيث الجانب الفينومينولوجي (أي من حيث خبرة الشخصية المحورية بالعالم)، فتتأخر عنها خطوة. وبسبب قتله العربي، وهو الحدث الذي أدى إلى سقوطه، يتحول مرسولت من شخص قبل تأملي تماماً ينغمس في «الحياة» إلى شخص تأملي يشدد (تشديداً بالغاً) على الحياة، على حين أنه بسبب الأحداث الثلاثة التي أدت إلى سقوطه يتحول كلامنس من شخص متأمل يحيا حياة ذات معنى إلى شخص مفرط (إفراطاً شديداً) في التأمل متخلياً عن

الحياة. في حالة مرسولت رأينا أن الاختيار الأول بعدم التأمل يتوارى وراء الشخص قبل التأملي الذي قابلناه أولا، وأن ذلك الاختيار، الذي يحركه الغضب ونشأ عن سوء الطوية أهله للسقوط. لم يكن اتخاذ هذا القرار مهمة يسيرة، وذلك لأنه، على غير مرسولت، الذي يقذف دونما تأمل بذلك النوع من المعلومات في بضع مناسبات، مما يعني أن حقيقتها ليست محل تساؤل، يختار كلامنس ما يخبرنا به من معلومات يحركه في ذلك إفراطه في التأمل، ومن ثم يوظفها لأغراضه الخاصة. وحسبما يقول هو نفسه: «يصعب كثيراً فك التشابك بين الحقيقي والزائف فيما يقول.» ولازال هناك طريق للاستمرار. فرغم أن «منهجية» كلامنس منهجية منحرفة، فإن مصلحته في أن يضع نفسه في مكان يؤهله للحكم علينا على قدر كبير من الصراحة، و «التصريحات المضادة للمصلحة» هي في كل جزء منها جديرة بأن يعول عليها في حالته بنفس القدر كما في الحالات التي تزيد في افتقارها لسمات التميز.

وكما نعرف فإن كلامنس قبل سقوطه كان محامياً محترماً في باريس تخصص في القضايا النبيلة. فبعيداً عن «الأرامل والأيتام، على حد القول السائر» تضم قضاياه المفضلة «قتلة نبلاء، كما أن الآخرين متوحشون نبلاء» (F, pp. 17-19) ، وهي شخصيات في العالم تشبه مرسلوت، ولكنها أكثر مدعاة للتصديق. أضف إلى ذلك، على حد وصف كلامنس، أنه «كان دائما متسقاً مع نفسه» (F, p. 27)، ولا يمكن العثور على وصف أفضل من ذلك لإنسان ناجح، وذلك لأنه على غير البشر «المتشابهون جميعاً»، يعترف مفهوم «الاتساق» بشتى المناحي المكونة للإنسان المتحقق بالفعل، وهو ما يبدو أن كلامنس كان عليه. فمن حيث إنه قوي البنية، حسن الطلعة، خارق الذكاء، بوسعه الإغواء إذا أراد، وبارع في أمور شتى مثل الفنون الجميلة والرياضة، كان كلامنس «يرى نفسه كسوبرمان» بسبب أنه «متكامل ورجل» وكان «يغمره ضوء كما في الجنة» و«لا يتوسط شيء بينه وبين الحياة» (F, pp. 27-8). ومع ذلك يصرح كلامنس بأنه : «في ذات الوقت لا يرضيه شيء» «فكل فرحة تجعله يشتهي أخرى» (F, p. 30).

ويعزو كلامنس سقوطه من مجد (نسبي) إلى سلسلة من الأحداث يرويها بنظام معكوس. والحدث الذي دفع به حقيقة نحو الحافة، وهو أقلها ضرراً، حدث ذات ليلة بينما كان واقفاً على الجسر يتطلع إلى نهر السين. بينما كان يملؤه حيوية شعوره بأن ما

يتطلع إليه «يتملكه» تماماً، سمع كلامنس اثنين ينفجران بالضحك من خلفه، مما عجل بهجوم مرعب أدى إلى أن يرى «ابتسامته المزدوجة» في المرآة (F, pp. 38-40) . فقد كلامنس توازنه إثر ذلك الضحك وأعقبه نوبة قاسية من الاكتئاب، فتعطلت «قدرته الاستثنائية على النسيان» حيث استعاد ذاكرته تدريجياً» (F, p. 50). تذكر كلامنس بعض الأحداث اليومية، إلا أن الأمر ازداد مشقة عندما وصل لأن «يعترف في تواضع» أنه «كان دائماً يتيه زهواً» بينما تظهر «أنا أنا أنا» لازمة لحياته كلها، وتسمع فيما يقول (F, p. 48). فهو يذكر، على سبيل المثال، أنه كان يعامل النساء بقسوة، يستغلهن لمتعته الخاصة، و«ما من رجل ينافق فيما يتعلق بمتعته» (F, p.66). ويذكر كلامنس أيضاً حدثين على وجه الخصوص، دمرا قدرته على الاعتقاد بأنه «سوبرمان» تدميراً كلياً. ففي المقام الأول يذكر حادثة مع سائق دراجة بخارية وقح، ما أن تصدى له إلا وتلقى لكمة على الرأس من الخلف من سائق دراجة بخارية أخرى. ومع تسليمه بأنها قد تكون «قصة لا شأن لها على الإطلاق»، إلا أن هذا «الانهيار على المستوى العام» أزال عنه فكرة أنه قادر على «السيطرة في شتى الأمور» (F, pp. 54-5). وفي المقام الثاني والأهم، يذكر كلامنس حادثة وقعت له قبل ذلك بعامين أو ثلاثة؛ فبينما كان يعبر جسراً من الجسور الممتدة فوق نهر السين، مر بامرأة تتكئ على السور الحاجز، وعندما ابتعد عنها بما يقرب من خمسين ياردة سمع صوتاً ظنه صوت جسد يرتطم بالماء. جمده الخوف ولكنه واصل طريقه ولم يخبر أحداً بالحادثة (F, p. 70). بتلك الذكريات تنكشف نفس كلامنس. صار الضحك ينتشر حوله في كل مكان، شعر «بأنه سريع التأثر وعرضة لاتهامات العامة» (F, p. 78)، وبدأت تتملكه أفكار حول الموت (F, p. 89) ، فألقى بنفسه في حياة المجون، لعلها تساعده على تخدير الألم «فكل إفراط فيها يقلل الإحساس بالحياة، ومن ثم الألم» (F, p. 105) . بيد أنه في النهاية لم يستطع كلامنس أن يفلت من ألمه؛ وذات يوم بينما كان على متن سفينة عابرة للمحيطات، رأى بقعة سوداء على سطح المحيط الرمادي» وعندها أدرك أن عليه «الإذعان والاعتراف بذنبه» (F, p. 109).

ومن ثم فما سبب سقوط كلامنس؟ فالأحداث التي يرويها – ما ظنه صوت ارتطام جسد امرأة شابة بالماء، وتعرضه للوم العامة واتهاماتهم، وصوت الضحك (غير المبرر)، كلها أسباب لا تكفي للإطاحة بسوبرمان. (حقيقة، كما يعترف كلامنس، أنه فيما يتعلق

بالحدث الأول، وهو أكثر ما سبب له اضطراباً وإزعاجاً، ربما كان من الأرجح أن المرأة لم تقفز، وعلى كل حتى لو فعلت لم يكن بوسعه أن يفعل شيئاً.) وبالطبع يمكننا الجدل بأنه كلما ارتفعت مكانة المرء وبرزت قامته سهل النيل منه وتسارع نحو السقوط، وهو أمر يحمل قدراً من الحقيقة دون شك. بيد أن هذه الأحدث لا تبدو كافية. فبالطبع يبقى الاحتمال قائماً أن كلامنس يكذب علينا فيما يتعلق «بالأساسيات». فربما لم يكن ناجحاً كما يدعي، أو ربما كانت الأحداث التي أدت إلى سقوطه أشد قسوة مما يصفها، أو ربما كانت روايته محض خيال على أقصى تقدير. على كل لا يسعنا الحكم في هذا الأمر، حيث إن الرواية لا تحمل رؤية من وجهة نظر شخص ثالث جدير بالثقة، ولكن لا يبدو الأمر كذلك، لأنه لو كان كذلك ماكانت الرواية على قدر من الإثارة، أو ربما اضطرَّنا هذا الأمر أن نأخذها مأخذ الجد. يمكننا أن نأخذ الوقائع «المجردة» كما تبدو في الظاهر، أما تأويلها فيمكن تحريفه، وهو ما يحاول كلامنس أن يفعله معنا تماماً. فعندما يقول نيتشة إنه «لا توجد وقائع، إنما تأويلات فحسب» فهو لا يعني أنه لا توجد أحداث واقعية أساسية، إنما يعني أن هذه الوقائع «المجردة لا تعني سوى أقل القليل (إن كانت تعني شيئاً على الإطلاق)، وأنها لا تصبح مفعمة بالمعنى إلا عندما نفهمها ونستوعبها، ومن ثم (يتحتم علينا) تأويلها. وبذلك لا تتصل مشكلة الثقة في كلامنس بالوقائع «المجردة» إنما بتأويله لها.

أضف إلى ذلك أنه على حين تشير الوقائع «المجردة» إلى أحداث سابقة، تشير التأويلات إلى التزامات مستقبلية. فنحن نؤوّل على أساس مما نسعى لأن نكون عليه (سواء على المستوى الشخصي أو الجمعي) أو ما نسعى إلى إحداثه. فكلامنس، كما نعلم، يسعى إلى سقوطنا، وما يحاول فعله أن يؤوّل الوقائع بأسلوب يرجح هذا الاحتمال إلى أبعد مدى. ويتطلب ذلك أمرين. أولاهما، كما يقرر كلامنس نفسه، أنه لابد أن تكون الصورة التي يصنعها لنفسه عالمية: «أنشئ صورة شخصية هي صورة للكل ولا تشبه أحداً» (F, p. 139). وثانيهما أنه لابد أن تكون تلك «الصورة التي هي للكل ولا تشبه أحداً»، صورة آثرة، رغم ذلك: فإذا لم يكن كلامنس «سوبرمان»، لكان قادراً على أن يجد أساليبَ يميزنا بها عن نفسه، وبذلك يعزلنا عن لعبته. لو كان له كاحل أخيل الذي يجعله سريع التأثر، وهو ما لا نملكه نحن، هنا نستطيع إقصاء أنفسنا عن

صورته الشخصية. وهنا يصبح السؤال عن سبب سقوط كلامنس سؤالاً عما إذا كان لدى ذلك الشخص البارع كاحل خاص كأخيل أم أنه «بشر كامل البشرية» (له كاحل أخيل الكوني). بالطبع يحاول كلامنس «أن يبحر بنا ببراعة» نحو النتيجة الثانية، وذلك لأنه بهذه الطريقة وحدها يستطيع أن يبين أننا «في الهم معاً» (F, pp. 139-40)، إلا أنني سأجادل بأن النتيجة الأولى هي ما يجب أن نستخلصه.

« يسبق الكبرياء الدمار، والروح المتعجرف السقوط»، حسبما يقول سفر الأمثال 16: 18، فإذا كان لكلامنس كاحل أخيل، فهو الكبرياء دون شك. وكلامنس في الواقع لا ينكر هذا الكبرياء فحسب، إنما يذهب إلى حد أن يضخمه، وإن كان بالطبع يضخمه بحيث يوحي أنه من النوع الكوني «البشري كامل البشرية». فإذا قلنا إن سقوط كلامنس يرجع إلى كبرياء شخصي متضخم، من شأنه أن يقصينا أنا وأنت عن هذا الأمر (إلا إذا كنا نحن أيضاً مصابين بهذه الآفة)، تحتم علينا العثور على وصف مفصل لذلك في وقائع حياته في باريس التي تشي بذلك الكبرياء (وليس في توصيفه الاستعادي لها المتمركز حول الذات). فمثل هذا الوصف المفصل مما يمكن الاعتماد عليه في منزل المرايا ذلك، وذلك لأنه رغم معرفتنا بالوقائع عن طريق كلامنس، ربما كان هذا تصريحاً من كلامنس ضد مصلحته، وهو ما يبين أننا جميعاً يحركنا ذلك النوع من الكبرياء الذي كان له وحده ما يكفي من البصيرة لتشخيصه. ومن حسن الطالع فإنه يمكن العثور على تصريحات كلامنس هذه المضادة لمصلحته الشخصية في أقواله غير المتجانسة التي تشير إلى أنه «احتاج دائماً أن يشعر بتفوقه على الآخرين» (F, p. 23)، وذلك لأنه هنا يتحدث عن عاطفة ليست بنبيلة حركته قبل الأحداث التي عجلت بسقوطه.

ولمزيد من إيضاح هذا الأمر لابد من مقارنة ذلك النوع من الأقوال بأقوال أخرى تبدو متشابهة في الظاهر. فعلى سبيل المثال عندما يتحدث كلامنس عن المشاعر الطيبة التي تبعثها في نفسه مساعدة كبار السن والعجزة عند تقاطعات الطرق المزدحمة، فإن قصته تتسق مع اهتماماته، وذلك لأننا جميعاً غالباً ما تنتابنا نفس المشاعر عند ممارسة مثل هذه الأفعال. وبمجرد أن شحن كلامنس طاقتنا صار بوسعه أن يخفض ما أثاره فينا من حماس بأن يعزو فعله إلى دافع سوقي. فيخبرنا أنه ذات مرة بعد أن ساعد كفيفاً على عبور الطريق، رفع قبعته تحية للرجل(رغم الحقيقة الواضحة بأن الكفيف لا يستطيع

تقدير ذلك)، ويرجع ذلك فيما يبدو إلى أن دافعه «الحقيقي» إلى ذلك كان الكبرياء، رغبته في أن يبدو في مظهر حسن أمام الناس (F, p. 47). وهذا بالطبع خطأ يسهل توضيحه وتبريره إذا عرفنا أن كلامنس لم يكن مؤهلاً للتصرف بهذا الأسلوب في مثل هذه الظروف، ولكن كلامنس لم يخطر له ذلك الاحتمال، كما أنه لم يخطر لنا ما إذا كانت صدرت عنا هفوة أثناء قيامنا بأي من أعمالنا الخيرة السابقة. ما يفعله كلامنس هنا (وكذلك ما يفعله لكلامنس «ما قبل» سقوط باريس بصفة عامة) يشبه قوله (غير المعتاد) عما يفعله الأحياء بالموتى: «بمجرد أن يموت المرء يستفيدون من ذلك بأن يرجعوا أعماله إلى دوافع سوقية أو بلهاء» (F, pp. 75-6). بيد أن الأمر الفصل أنه عندما يتحدث كلامنس عن رغبته في أن يعتلي الذرى وينظر إلى أسفل حيث «النمل البشري» (F, p. 24)، لا يلحق دافعاً سوقياً بفعل ربما يكون بدافع طيب، ولكنه يتحدث عن عاطفة سوقية انتابته في ذلك الوقت وانتقصت من شغفه الحالي بالأمر، وذلك لأنها عاطفة قد لا تكون عندنا أنا وأنت. وحسبما يقول الساسة من ذوي الارتياب والنزعة التهكمية، يكون ذلك لنا ذريعة أساسية كي «ننكر» أننا مثله نزهو بأنفسنا، مما يحبط خطته.

وفي النهاية، لأن الناس، ممن يتمتعون بقدر من الفضائل يفوق كلامنس أو ينقص عنه، لم يصبهم انهيار وجودي أمام تلك الظروف التي تفوق في شدتها وقسوتها ما يمر به، يجب ألا تخدعنا محاولته إقناعنا بأنه آدم أو بابا أو مسيح لأوقاتنا العصيبة، وحقيقة فإن كامي سيكون أول من يوافق على ذلك (حتى لو سلم بأن كلامنس أفصح عن عدد لا بأس به من سماته الشخصية). لقد أفصح كلامنس عن نوع من الأمراض متأصل في عصرنا الحديث (وما بعد الحديث) ولكنه يقيناً ليس كونياً، بل إنه ليس قاسياً حتى بين الطبقة المصابة به، وهي الطبقة البرجوازية (التي يسعى إليها كلامنس وحدها دون غيرها). وعلى كل، فبفضل «اعترافه بالذنب» فإن كلامنس قلب حياته حرفياً ومجازاً، وفقا لمقياس التشبث بالأشياء «من الأعلى إلى الأدنى» الذي سيطر عليها ضمنياً حتى قبل «السقوط». فقد انتقل من شقته العلوية التي تغمرها الشمس في باريس، «مدينة النور»، إلى مسكن سيء في أمستردام، الواقعة تحت سطح البحر، حيث الظلمة والرطوبة، وتقاعد عن وظيفته كمحام للقضايا النبيلة، التي «تشبع ولعه بالوصول إلى القمم» (F, p. 25)، ليصبح قاضياً تائبا يعترف بأنه أحط المنحطين، ولكنه ينظر إلى

ذلك على أنه «قمة مرتفعة لم يصعدها غيره»، قمة تمكنه أخيراً من «فرض سلطانه إلى الأبد» (F, p. 142).

الأسباب الجذرية لغضب كلامنس

> **هدف عصر التنوير دائماً إلى تحرير الإنسان من مخاوفه وتوطيد سلطانه. بيد أن الأرض التي تشيع في أرجائها الاستنارة تشع كارثة منتصرة.**
>
> **ماكس هوركهيمر وثيودور دبيو أدورنو، جدل التنوير** [3]

> سقوطي الأصلي وجود الآخرين
>
> جان بول سارتر، **الوجود والعدم** [4]

وكما يصعب كشف الحق من الباطل في أقوال كلامنس، يصعب كشف المؤثرات المنفصلة ولكنها متشابكة (سواء الذهنية أو الاجتماعية التاريخية) التي شكلت نفسه المريضة، والمغروسة في سوء الطوية، مثلها في ذلك مثل نفس مرسولت. بيد أنني أود طرح أن غياب المعنى وغياب الجماعة مؤثران أساسيان يتداخلان ويشتركان في القضية الجوهرية، ألا وهي انهيار مشروع الحداثة. ومع ذلك فأفضل بداية أن نتناول بالدرس شخصية أدبية أخرى، هي «رجل باطن الأرض The Underground Man » (من رواية دوستوفسكي **مذكرات من تحت الأرض Notes from Underground**). فقد ساد الزعم بأن رجل باطن الأرض هو نموذج كلامنس، والحق أن هاتين الشخصيتين يتشابهان تشابهاً مدهشاً في كثير من الصفات: فمثل كلامنس دفع الغضب رجل باطن الأرض إلى التراجع نحو هامش الحياة، يستمتع بالحط من شأن الذات التي ترى في تأملها الذاتي مرضاً لا فكاك منه، ومثل كلامنس يرى رجل باطن الأرض في ذلك المرض نوعاً خاصاً من التعالي والتجاوز. وفحوى القول، مع ذلك، أنه من الناحية الشكلية قد يبدو رجل باطن الأرض النموذج الأصلي لكلامنس، إلا أن وضع كل منهما ناتج عن رؤية مختلفة أشد الاختلاف عن الأخرى، ولكن ذلك الاختلاف يضيء الطريق لما نحن بصدده.

وعلى غير كلامنس، الفرنسي صاحب الخبرة العالمية في منتصف القرن العشرين،

الذي يجسد نزعة الشك والريبة عند الطبقة البرجوازية في مواجهة مشروع حديث انحرف عن مقصده، يقدم رجل باطن الأرض، الذي عاش فترة ما بعد البيوقراطية في روسيا شبه الإقطاعية في منتصف القرن التاسع عشر، نقداً نظرياً للمسلمات الفكرية الجوهرية في مشروع الحداثة، مجادلاً في الأساس بأنه ضل عن مقاصده. وفي رفضه المستفيض لفكرة التقدم يتشكك رجل باطن الأرض في قدرة العلم والعقل على إقامة «حياة صالحة» لا تتطلب شيئاً أقل من «صلاح» البشرية (وهي فكرة يتشكك فيها نيتشة أيضاً): «إنك ترغب في شفاء الإنسان من عاداته القديمة وإعادة تشكيل إرادته وفقاً لمتطلبات العلم والحس العام. ولكن ما الذي يجعلك تظن أن الإنسان بوسعه أو يتحتم عليه أن يتغير في هذا الاتجاه؟»[5] وفي حال إن استطاع العلم والعقل بناء «قصر الكريستال المثالي»، الذي من المفترض أن تتحقق فيه «الغبطة والنعيم»، يتصرف الناس انطلاقاً من سأم مطبق، ومن ثم «ميزاتهم الأميز»، وهي مقدرتهم على التصرف الحر التلقائي بطريق يشعرون معه بأنهم يتصرفون من تلقاء أنفسهم لا من وحي ما يمليه عليهم العقل. ويؤكد رجل باطن الأرض أن التصرف بهذا الأسلوب «يترك لنا أهم وأغلى ما نملك، ألا وهي فرديتنا»، ولأجل فرديتنا فهو «يتحدى ويزدري» قصر الكرستال المثالي. وعلى النقيض من ذلك، فأن يفشل المرء في التصرف بهذه الطريقة (أي العيش وفقاً لمنطق مشروع الحداثة) يضاهي الموت على قيد الحياة، وتنتهي رواية مذكرات من باطن الأرض بالرثاء: «إننا لا نعرف الآن أين توجد الحياة الحقيقية، وما عساها أن تكون، وما اسمها... ونتوقُ إلى أن نحول أنفسنا إلى شيء افتراضي يدعى الإنسان العادي. إننا أجنة أسقطت... وسنبتدع طريقة تجعل الأفكار تحمل بنا جميعاً.»[6]

ومعَ أن كلامنس اعتمد في نقده للمشروع الحداثي على نموذجه الخاص في الأساس (أي «أسباب» اختياراته الوجودية)، إلا أنه أيضاً ينتقدها أحياناً، وإن كان تعليقه يأتي أحياناً في هيئة عفوية وليس في تحليل دقيق. ومن ذلك على سبيل المثال، أن يقول كلامنس ببرود ولا مبالاة في مستهل رواية السقوط: «أعيش في الحي اليهودي أو ما كان يسمى بذلك إلى أن أفسح إخواننا أتباع هتلر المكان. يا له من تطهير! خمسة وسبعون ألف يهودي تم ترحيلهم أو اغتيالهم؛ إنه تنظيف حقيقي بالشفط الكهربائي. يعجبني ذلك الدأب والصبر المنهجي! عندما لا تكون للمرء شخصية لابد أن يتبع منهجاً»

(F, P. 11). يرى كثير من المنظرين أنه في النازية تتضح الحدود الفكرية والاجتماعية للمشروع الحداثي، وتلمح تلك الفقرة إلى كثير من رؤاهم النقدية في هذا الصدد. وبعيداً عن حقيقة أن النازية نشأت في واحد من أكثر مجتمعات العالم تقدماً من الناحيتين الثقافية والتكنولوجية، فأكثر ما يزعج فيها، على الأقل من المنظور الفكري، هو أن ما اعتنقته من لاعقلانية اجتماعية سياسية تعشقت واختلطت تماماً مع نمط العقلانية التكنولوجية التي كان من المفترض لها أن تحرر الإنسانية. وبتعبير آخر، فإن عملية «التنظيف بالشفط الكهربائي» المروعة التي قام بها النازيون لم تكن «منهجية» تماماً. أضف إلى ذلك، أن ذلك الانهيار الاجتماعي السياسي كان المنطق الجوهري للمشروع الحداثي نفسه، الذي ميز العقل الذاتي على الملزمات الأخلاقية لوجودنا العيني، وبعدها سعى إلى ترسيخ ملزماتنا الأخلاقية في العقل المجرد نفسه. والحق أنه رغم أن كلاً منهما تحركه التزامات أخلاقية مختلفة إلا أن الأمر المطلق عند كانط والحساب النفعي عند ميلر يتشابهان في أن كليهما يشكل «منهجاً» لتقرير كيفية الفعل، وهو منهج يقوم في الأساس مقام فضائل الشخصية التي كان يستدل بها على الشخص الملتزم أخلاقياً في عالم العصور القديمة والوسطى. (ذلك الممارس «للعقل المجرد» هو «الرجل العادي» الذي اعترض عليه رجل باطن الأرض.) ومن حيث انفصالها التام عن شكل عيني من أشكال الحياة الاجتماعية التي بإمكانها تقديم أسباب منطقية للتصرف الأخلاقي (ناهيك عن تحديد ما المقصود «بالأخلاقي» في المقام الأول)، يعتقد كثير من مفكري العصر الحديث أن تلك الأسباب لم يعد بالإمكان تقديمها، وهو ما يراه كلامنس تماماً حين يقول: «كل سبب منطقي يمكن الرد عليه بآخر، ولا نهاية لذلك أبداً و [لكن] القوة تحسم كل شيء» (F, p. 45). ويلمح ذلك إلى أن كلامنس تحاصره مشكلة العدمية، والتي يعرفها نيتشة مصيباً كالتالي: «تبخس أسمى القيم نفسها. يغيب الهدف؛ و'لماذا' لا تجد جواباً.»[7] وبعبارة مبسطة، لاشيء تعني أي شيء، وذلك لأنه ما من شيء بإمكانه أن يبرر نفسه تبريراً قاطعاً، فما بالك بأي شئ آخر.

ومع ذلك فالقول الفصل أن كلامنس (مثله مثل كامي) استمر معتقداً في عقلانية مشروع الحداثة، حتى وهو ينهار في نهايته. ومع أنه من المؤكد أن كلامنس كان ساخراً عندما قال إنه «معجب» بـ «الصبر المنهجي» عند النازيين، كما يشهد بذلك قوله التالي:

«عندما لا تكون للمرء شخصية لابد أن يتبع منهجاً»، هو نفسه لم تعد له شخصية، ولذلك يطبق منهجه الخاص (الذي سنتناوله فيما يلي بالتفصيل). وبوصفه لنفسه على أنه «مدافع مستنير عن العبودية»، حيث إنه «دون العبودية... لا يوجد حل قاطع» (F, p. 132)، يصبح على إجابة كلامنس عن انهيار الحداثة، التي لم يعد لديها إله يعينها باستعادة النظام الأخلاقي، وفوق ذلك استعادة المعنى (الوجودي)، أن تنسخ الإشكالية الدينية ولكن دون إله أو نظام أخلاقي أو معنى. ويقول مشدداً «لابد أن يختار المرء سيداً ، بعد أن خرج الإله من دائرة الإعجاب» (F, p. 133) ، وذلك لأنه من الأمور الجوهرية ضرورة أن تصبح كل الأمور على قدر من البساطة، كما في حال الطفل حيث يتلقى الأوامر بكل تصرفاته، ويصبح الخير والشر إجبارياً، ومن ثم يتم شرحه بوضوح» (F, p. 135) . وإذا فهمنا الأمر في ضوء ما سبق من مناقشة لموضوع العبث نرى أن سلوك كلامنس الغاضب هنا يحتل مكاناً «في ظل الإله.» فقد ساد الاعتقاد بأنه «بموت الإله» تستطيع الإنسانية الصعود إلى عرشه الخالي (وقد يجادل البعض بأنه يمكن تفسير ما سبق من كبرياء متضخم عند كلامنس بمفهوم ذلك الصعود)، ولكن فكرة العرش الخالي الذي يجب أن نصعد إليه هي ذاتها تفترض «الرؤية من اللامكان»، والتي رأينا أنها تسقط تماماً في إشكالية «ظل الإله.

وخلاصة القول أن وجدت سمة الإنسانية عند كلامنس نفسها في مأزق، وظلت «إجابته» لمشكلة العدمية التي بدت مستعصية على الحل في مكان وسط بين إجابات نيتشة ودوستوفيسكي. ومع أن عداء رجل باطن الأرض للمشروع الحداثي يعبر في وضوح عن آراء دوستوفيسكي، إلا أن ما لم يظهر في رواية **مذكرات من باطن الأرض** هو التزام دوستوفيسكي المستمر بالمسيحية (خاصة الكنيسة الروسية الأرثوذوكسية)، وهو ما كان جزءاً لا يتجزأ من الشكل العيني للحياة التي جاهد للدفاع عنها ضد العقلانية الحديثة. وبعبارة أخرى، إذا كنا، حسبما يرى دوستوفسكس، لا نعرف حقيقة «أين توجد الحياة الحقيقية، وما عساها أن تكون، وما اسمها»، فذلك لأننا أخرجنا المسيحية من الصورة. وبالطبع فإنه بالنسبة لكلامنس المواطن العالمي، الذي ارتضى «موت الإله» دون لبس (وإن كان بشيء من الازدواجية)، لم تقدم المسيحية الإجابة، ولكن إجابته ذات التوجه العدمي عن العدمية تبدي حنيناً إليها. وعلى النقيض من ذلك، يرى نيتشة، الذي يعتقد

أيضاً أن «الحياة الحقيقية» أخرجت من الصورة، أن المسيحية سبب المصاعب، وإذا كانت الحداثة تعد بالإصلاح، فذلك عبر فئتها المفضلة، «الإنسان الفرد». ومع أن نيتشة تنبأ بانهيار الحداثة، إلا أنه يرى أن بوسعها فتح الطريق أمام أنماط رائدة، لا تهتم إطلاقاً بالحكم على الآخرين، ومن ثم يرى كل منها نفسه أساساً لقيمه (الخاصة)، وبذلك يتعرفون على أنفسهم (ومن ثم يتناغم كل منهم مع ما لديه من توجيهات لأن «يصبح هو نفسه»). وكلامنس، كما سنرى، مبدع القيم، وهو بذلك يتجاوب اسمياً مع مشكلة اللامعنى (الوجودي)، ولكن تعكس قيمه غضباً أثاره حكم الآخرين، مما جعله عبداً وليس سيداً.

وحقيقة، إذا نحينا جانباً هذا الغياب للمعنى (الوجودي)، والذي يبدو أنه لم يكن عقبة في طريق كلامنس أيام مجده في باريس (ربما بسبب أنه وجد معنى في جهده غير المجد في أن يكون دائماً «فوق النمل البشري»)، فإن شغفه بالحكم على الآخرين وتملكه من نفسه هو ما عجل بسقوطه. ورغم تشديد المشروع الحداثي صراحة على حقوق «الإنسان الفرد»، فلا يعني ذلك أن يكون على حساب الجماعة، التي اعتبرت شرطاً ضرورياً لتحقيق الإنسان الفرد لذاته (كما هو الحال في الإنسان الناجح في كتاب أرسطو **Polis**). لم تكن فكرة المصالحة الاجتماعية محور أعمال ماركس (التي تتناول الشيوعية) وأعمال هيجل (التي تتناول الدولة) فحسب، بل تم افتراضها أيضاً في نظرية كانط التحررية الأخلاقية المنتزعة من السياق التاريخي وذلك في المثال التنظيمي لـ«مملكة النهايات kingdom of ends» حيث تترابط شتى القوى العقلية. أضف إلى ذلك أن جاء التعبير عنها واضحاً فيما طالبت به الثورة الفرنسية، ليس فقط فيما يتعلق بالحرية والمساواة إنما أيضا فيما يتعلق بالإخاء. بيد أنه بانهيار المشروع الحداثي، كما جسدته النازية، تقوض الالتزام بالجماعة (أو على أقل تقدير بأي جماعة تستحق هذا الوصف)، وبذلك يصبح كلامنس نتاجاً لعصره. ففي أثناء الحرب العالمية الثانية قبل إيداعه معسكر النازي لسجناء الحرب، عاش كلامنس تحت رعاية حكومة فيشي المتعاونة في فرنسا،حيث ساد عودة إلى نموذج دولة الطبيعة عند هوبز التي يحكمها قانون «كل إنسان يسعى لمصلحته every man for himself»، وبينما كان في معسكر سجناء الحرب، حيث نصبه زملاؤه السجناء مرشدا دينياً لهم حتى يرعى «جماعتهم

المشتركة في المعاناة»، بدا كلامنس وقد ابتدع تلك القاعدة: «فلنقل إنني أغلقت الدائرة يوم شربت ماء رفيق يحتضر» (F, pp. 125-6).

وخلاصة القول: إن كلامنس في الأساس رجل حداثي لم يعد بوسعه أن يأخذ وعد الحداثة مأخذ الجد، ومن ثم فهو يستجيب لمعضلة الحداثة استجابة خاصة. يؤكد كلامنس أن الحرية «عبء بالغ الثقل لا نستطيع تحمله» (F, p. 133)، ولذلك صار «مدافعاً مستنيراً عن العبودية» (F, p. 132). بيد أنه يؤكد أيضاً «أن المهم أن يستطيع المرء إباحة كل شيء لنفسه» (F, p. 141). ويؤمن كلامنس بالمساواة، ولكنها نمط من المساواة فيها الناس جميعاً رعية لا أسياد؛ «وما من عذر لأي شخص» حيث إن «كل الأشياء تضاف ببساطة إلى بعضها» (F, p. 131). ومع ذلك، ففي «ديمقراطية الذنب هذه» (F, p. 136)، هو وحده صاحب «السلطان» (F, p. 142). ويؤمن كلامنس بالإخاء، ولكنه إخاء يتحرك فيه الناس بدافع الخوف من حكم الآخرين، وليس بدافع المحبة المتبادلة. ومع ذلك، إذا كان في ظل هذا الإخاء نصبح «مجتمعين... ولكن راكعين مطأطئي الرؤوس» (F, p. 146)، فهو وحده «القاضي التائب the judge-penitent» ، «الوحيد ذو الموقف الأخلاقي الذي يستطيع معه أن يرفع رأسه عالياً (وإن كان لا يزال راكعاً وركبتاه على الأرض)بغرض الحكم على إخوته وأخواته. وبتعبير آخر لم يتبق لكلامنس سوى خلاصة القيم العليا في المشروع الحداثي، التي تحولت إلى صورة ممسوخة شائهة، في انفصالها التام عن مصدر أي شيء بوسعه أن يساعد في إقامة «الحياة الصالحة». وبانفصاله عن الجماعة التي يستطيع في ظلها أن يتحقق تحققا ذا معنى بفضل مشاركته في أسلوب جماعي للفهم الذاتي، يستفد كلامنس من سبب ذاتي ينكر الحياة ولا يؤكدها، أسلوب يتكون فيه «التحقق الذاتي» من أن يلتقط المارة المنعزلين ليشعرهم بالتميز، وبذلك يصبح في وضع يتيح له ازدراءهم. وبذلك يحاول كلامنس أن يثبت صحة رأي كامي أنه «مامن قدر لا يقهره الازدراء» (MS, p. 121).

دعنا نفصح عن هذا المطلب الجديد: نحتاج نقداً للقيم الأخلاقية، فلابد لنا في المقام الأول أن نتشكك في قيمة هذه القيم- ولذلك نحتاج معرفة شروط وظروف نشأتها، التي تطورت وتغيرت في ظلها...

فريدريش نيتشة، حول أنساب قيم الأخلاق[8]

ووفقاً لمطلب نيتشة يعيد كلامنس تقييم قيم كانت في ذاتها إعادة تقييم لقيم أخرى، وأثناء العمل ينسج بمهارة مظاهر مختلفة لما يصنفه نيتشة بأنه نموذجان أساسيان للأخلاق، وهما السيد والعبد. ومع ذلك فرغم اتفاق ذلك أيضاً مع مواصفات السياسة العامة عند نيتشة، إلا أن القيم التي يوجدها كلامنس تتناقض تماماً مع أهداف نيتشة.

غالباً ما يسود الظن أن نيتشة يعادي الأخلاق، وهو ليس صحيحاً تماماً؛ لأنه يؤمن بأن الأخلاق جزء محتوم من الوجود الإنساني. فأن يحيا المرء يعني أن يصدر تقييماً، ومن قيمنا تنشأ الأخلاق. أما ما كان يعاديه نيتشة على نحو خاص فهو الأخلاق المسيحية اليهودية، ويتصل السببان الرئيسان لذلك العداء ببعضهما البعض. فجوهر الأمر أن نيتشة يرى أن الأخلاق المسيحية اليهودية تنكر الحياة، ومن ثم فهي عدمية في تشديدها على كبت غرائزنا الطبيعية وتقديرها للعالم الآخر. ومع ذلك فحيث إن هناك نماذج من البشر يقهرون نقائصهم بالاعتناق (الشكلي) لمبادئ إنكار الذات، فهو لا يرفض الأخلاق المسيحية اليهودية برمتها، بل يراها في بعض الوجوه أساساً تدريبياً لأخلاق أسمى. أما أشد ما يزعج نيتشة في الأخلاق المسيحية اليهودية فهو مطالبتها بالكونية (أي مطالبتها بإمكانية التطبيق على سائر البشر بالرغم من اختلافهم الشديد فيما بينهم)، وذلك لأنها بهذه الطريقة تقمع مظاهر التفوق البشري التي يبديها الأكثر موهبة بيننا بطرق أخرى. ومعنى هذا أنه بادعائها أنها أخلاق «تناسب كافة القياسات» فإن الأخلاق المسيحية اليهودية لا تحمي فقط أولئك الذين تناسبهم تماماً من أولئك الذين لا تناسبهم (أي من يفضلونهم)، بل هي في الواقع تجعل كل البشر في حال تدنٍّ بقمعها مواهب ذوي الذكاء والقوة والشجاعة والقدرة على الابتعاد عن الجماهير سعياً وراء تميزهم الخاص. (ولا يعني هذا القول بأن نيتشة يدافع عن انتهاك تلك المحظورات الرئيسة المكونة للأخلاق

«التقليدية»، وذلك لأن «التميز» يفترض أننا لا نقتل ولا نسرق أو نشهد زوراً، حتى وهو يتجاوز تلك المحظورات. أضف إلى ذلك أن نيتشة عندما يتحدث عن الأخلاق المسيحية اليهودية، لا يتحدث عن تنويعاتها الدينية فحسب، إنما أيضاً عن التنويعات الدنيوية المتولدة عنها. ورغم أن الأخلاق عند كانط تختلف عن النفعية عند ميلر في أن الأولى تشدد على واجبنا في الإحجام عن بعض الأفعال بغض النظر عن العواقب بينما تشدد الثانية تشديداً كبيراً على النتائج (تحقيق أقصى درجات السعادة) بغض النظر عن الأفعال المنوطة بها، يتشابه الاثنان في أن الأخلاق عند كليهما تطالب بقابلية التطبيق الكوني. وبذلك تنشأ الأخلاق عند كليهما «في ظل الإله».

وحسبما يرى نيتشة، فإن الأخلاق المسيحية اليهودية، وكذلك سلالتها التي ورثتها في عصر التنوير، ذات طبيعة «عبودية». فالأمر الجوهري أن اليهودية والمسيحية نشأ كلاهما وسط شعب من العبيد: فاليهود لم «يتم اختيارهم» أيام مجد الملكين داود وسليمان، إنما وقت أن كانوا في قلب الوحل في مصر، وكذلك ازدهرت المسيحية أولاً بين العبيد في روما. بيد أن الأهم هنا هو مفهوم نيتشة لأخلاق العبيد، الذي أفصح عنه في فقرة من أهم فقرات كتابه **حول أنساب الأخلاق**:

> **تبدأ ثورة العبيد الأخلاقية عندما يصبح الغضب مبدعاً في ذاته، وتتولد عنه القيم: إنه غضب الطبائع التي أنكر عليها رد الفعل الصادق، ذلك الخاص بالأفعال، والتي تستعيض عنه بانتقام متخيل. فعلى حين ينشأ كل خلق نبيل عن تأكيد منتصر لذاته، تقول أخلاق العبيد «لا» من البداية لكل ما هو «بالخارج»، لكل ما هو مختلف، لكل ما هو «ليس ذاته»؛ وتلك اللا هي في ذاتها عمل إبداعي. فذلك القلب لشرط القيمة – تلك الحاجة لتوجيه رؤية المرء نحو الخارج بدلاً من إرجاعها إلى المرء نفسه – هي جوهر الغضب: فمن أجل أن تتواجد دائماً تحتاج أخلاق العبيد أولاً إلى عالم خارجي معاد؛ تحتاج ، من الناحية الفسيولوجية، إلى مثيرات خارجية حتى تأتي بفعل على الإطلاق – وفعلها هو في جوهره رد فعل.[9]**

يرى نيتشة أن أولئك الذين «يفتقرون» إلى (الذكاء والقوة والشجاعة والقدرة على الابتعاد عن «القطيع»)، ومن ثم لا يلجئون إلى «رد الفعل الصادق، ذلك الخاص

بالأفعال بوسعهم «الاستعاضة عن ذلك بانتقام متخيل» فيتخيلوا أن الرب سيخلصهم من وضعهم الضعيف في النهاية. سواء كان هو ياوي Yaweh، الرب العنيد في العهد القديم، الذي يقيم العدل على كل من ينتهك القانون، أو هو الرب الأكثر وداً في العهد الجديد الذي يستطيع مع ذلك أن ينزل اللعنة الأبدية على أرواح الآثمين المتجاوزين الحدود، فالرب ينشر الحماية والأمان لأولئك الذين «يفتقرون»، وذلك لأنه بذلك يسترد لهم قيمهم التي أوجدها هو في البداية. وتلك القيم، التي هي نتيجة الغضب الذي «أصبح مبدعاً»، هي في ذاتها نتاج «إعادة تقييم القيم» الذي يميزه نيتشه بأنه أعظم أفعال «الانتقام الروحي». وعلى حين تعرف أخلاق السادة «بالصلاح» أو «السوء»، حيث إن الصالح منها ما يتسم بصفات السادة والسيء هو ما يفتقر إلى هذه الصفات (ومن ثم فإن أخلاق السادة «تأكيد منتصر لذاتها»)، فإن أخلاق العبيد نتاج لإعادة تقييم هذا البناء القيمي، وبذلك يصبح صالحاً الافتقار لصفات السادة» الذي تراه أخلاق السادة سيئاً، وتصبح شريرة (ومن ثم عرضة لعقاب الرب) تلك الصفات التي تعرفها أخلاق السادة على أنها صالحة. وبذلك تقلب أخلاق العبيد القيمة رأساً على عقب، فلا تصبح مظاهر التفوق التي تميز أخلاق السادة شراً فحسب ولكن أيضا يصبح العبيد «صالحين»، لا لشيء سوى افتقارهم للصفات التي تجعل المرأ شريراً. وبذلك تصبح «لا» «العمل الإبداعي» لأخلاق العبيد، وذلك لأنها لا تؤكد ذاتها إلا بما هو ليس كائناً (أي بمفهوم مظاهر التفوق التي تفتقر إليها).

وهنا يجسد كلامنس «إعادة التقييم» هذه، وذلك لأن القيم التي يعيد تقييمها هي في ذاتها قيم العبيد المعاد تقييمها. وكما جادلنا من قبل، فإنه لابد لكلامنس (بل ونظرائه الأوربيين على نحو إجمالي) أن يكافحوا انهيار المشروع الحداثي، ذلك الانهيار الذي تنبأ به نيتشه قبل حدوثه بما يقرب من خمسين عاماً. فقد رأى نيتشة أن تلك القيم التنويرية السامية، كالحرية والمساواة والإخاء، كانت هي نفسها نتاجاً للغضب، ومع الإدراك الواسع لأن «الإله قد مات»، يصبح من شأنها أن تتغير تغييراً تاريخياً كبيراً. وبعد حدوث ذلك – أي بعد أن أبخست القيم السامية قيمة نفسها – صارت هناك حاجة إلى مجموعة جديدة من القيم، وكان كلامنس من تطوع لملء الفراغ مدفوعاً بجنون العظمة: «من حسن الطالع أن وصلت! فأنا النهاية والبداية؛ وهأنا أعلن القانون. وخلاصة القول

أنا «قاض تائب»(F, p. 118). و«إعلان كلامنس للقانون» هو إعلان نيتشة للغضب، وقد «أصبح مبدعاً» مرة أخرى، أما القيم التي تولدت عنه فهي خليط غريب من أخلاق السادة وأخلاق العبيد عند نيتشة.

ومن الناحية الشكلية فقد تحور طموح كلامنس، الذي من شأنه أن يصبح سيداً آخر، عن النواهي المنكرة للذات في أخلاق العبيد، كما يدل على عودة إلى نمط من الأخلاق ينحو أكثر نحو أخلاق السادة، ولكنه في الواقع منحى بالغ التطرف من أخلاق العبيد، فهو كشف «لإرادة القوة»، التي يراها نيتشة محركة لسائر البشر، سواء كانوا من السادة أو العبيد. ومن ثم يصف كلامنس إعادة تقييمه للقيم كالآتي: «علينا أن نفعل ما فعله كوبرنيقوس، أن نقلب الاستدلال العقلي كي نحرز فوزاً في النهاية. وحيث لا يسع المرء أن يدين الآخرين دون أن يحاكم نفسه مباشرة، فعليه أن يقهر نفسه ليتسنى له محاكمة الآخرين» (F, p. 138). ومن المفارقة أن ذلك لا يعني فقط استطاعة كلامنس محاكمة الآخرين دون قصاص بعد توبته النصوح، ولكن يعني أيضاً أن صار باستطاعته الآن إصدار الحكم دون قيود على أفعاله، مثله في ذلك مثل السادة فيما قبل إعادة العبيد تقييم القيم، ويرجع ذلك، كما رأينا، إلى أن «الأمر الجوهري أن يصبح المرء قادراً على إباحة كل شيء لنفسه» (F, p. 141). ومن ثم فلو أسفر إعادة تقييم العبيد للقيم عن قلب ما يراه السادة «سوءاً» إلى «صلاح» وما يراه السادة «صلاحاً» إلى «شر»، فإن إعادة تقييم كلامنس للقيم تسفر عن الاعتقاد بأن العبيد أنفسهم شر (لأنهم يخادعون بالاعتقاد أنهم «صالحون» على حين أن دوافعهم لا تقل ذاتية وأنانية عن السادة الذين يدينونهم) وأن أولئك الذين يأتون «الشر» صراحة «صالحون» (لأن «الصلاح» إنما يكمن في اعتراف المرء الصادق بأنه «شرير»). وبذلك تنزوي مظاهر تفوق السادة ويجانبها النجاح، ولا يبقى من موقف العبيد الأخلاقي سوى الاعتراف الصريح بأنه لم يتبق موقف أخلاقي في الأصل، وهو ما يحقق أغراض أخلاق العبيد بإطلاق فكرة «الخطيئة الأولى «original sin» . وحقيقة، فحتى المسيح نفسه «كان يعرف أنه ليس بريئاً تماماً» (F, p. 112).

وخلاصة القول أن كلامنس قصد أن يحكم دون أن يكون مهيأً للحكم، وهي خدعة تتسم بخنوع العبودية في جوهرها، إذا علمنا أن النماذج الأميل نحو صفات السادة لا تهتم بآليات الحكم ولا بأن تحاكم. في الأزمان السالفة، ربما كان لتحذير الإنجيل «لا

تحاكم الناس حتى لا يحاكمك الناس» (حيث إننا جميعاً نعيش في بيوت من زجاج) بعض الشأن، ولكن بموت الإله (وانهيار المشروع الحداثي، الذي سعى، أثناء عمله في ظل الإله، إلى تصالح البشر على أسس دنيوية)، صار الحكم في متناول كل منا، وحيث إننا نعيش جميعاً في مجتمع من الغرباء فكل منا أقل رحمة مما كان عليه الإله إلى حد كبير. ويصرح كلامنس بقوله: «لا تنتظر يوم الحساب، فهو قائم كل يوم» (F, p. 111) ، وهو حقيقة قد عمل بنصيحته متبنياً قاعدة القناص الذهبية: «حاكم الآخرين قبل أن يحاكموك.»[10] وبعبارة أخرى، تتمثل خدعة كلامنس في أن يسرق الحكم، وهي ما يرمز له بحيازته للرائعة المسروقة «القضاة العادلون». وبسرقته للحكم، وهو ما أتاح له أن يرتفع فوق معاصريه، يضع كلامنس نفسه في موضع يتيح له «ازدراء الجنس البشري جميعه، وأولهم أنت [أيها القارئ]» (F, p. 73)، وكذلك ازدراء قدره الخاص، وهو بالطبع ما أوصى به كامي في كتابه **أسطورة سيزيف**. وذلك هو القصاص الأخير. ومع ذلك، كما يتضح جلياً الآن، فذلك الازدراء عبودي خانع، وذلك لأنه بينما تحدث نيتشة بين حين وآخر عن ازدراء نبيل لما هو أدنى (أي ازدراء لما هو «سيء»)، لم يكن ذلك الازدراء بدافع الغضب، كما هو الحال يقيناً عند اللجوء إلى الازدراء لقهر قدر نحتقره.

سوء الطوية عند كلامنس

> **لابد من قبول المسئولية... ويتضح ذلك القبول في وجود رعاية أصيلة أو اهتمام من ذلك النوع الخاص بالمسئولية الأخلاقية. ويتسم ذلك الاهتمام بكثير من العلامات المميزة التي تتجاوز السلوك الواضح في مراعاته للآخرين. قد يشوب الأمر صراع أخلاقي باطني، أو قمع ذاتي، أو ندم، أو ذنب أو ما شابه.**
>
> **هيربرت فينجاريت، خارطة المسئولية**[11]

رأينا في الفصل السابق أن الوجودية في مجملها ترفض فكرة وجود نفس متأصلة. ورغم وجود وقائع معينة ثابتة عن كل منا (منها على سبيل المثال تاريخ الميلاد، الوالدان، بعض السمات الجسدية الخاصة، والأحداث التي ميزت ماضينا)، إلا أن تلك الوقائع واهية، وعندما نتحدث عن وقائعنا بحس أكثر تقليدية نراها ترسبت تحت طبقات من

التأويل، وهو نتاج اختيارات مسبقة اخترناها (لأنفسنا) بحرية. ومن ثم يتحتم أن يعيش البشر في توتر جوهري يتصف بالتداخل المعقد بين وقائعنا الثابتة (أي «الوقائعية») وبين حريتنا (أي «التعالي» بمعنى أن نتجاوز «وقائعيتنا» دائماً)، وينبثق سوء الطوية من الإفراط في تأكيد أحد الجانبين على حساب الآخر. وكما رأينا فإن مرسولت في حال متطرف من سوء الطوية، وذلك لأنه برفضه التعالي رفضاً قاطعاً، فما يرفضه لا يقل عن المسئولية البشرية المتأصلة في الذات، وهو بذلك ينكر التوتر الباطني بين الحرية والوقائعية الذي يكسب كل منهما معناه الحقيقي. وينطبق القول نفسه على كلامنس، وإن لم يكن بنفس الدرجة، ومن الجانب الآخر للعملة.

وقد يكون من التبسيط المخل القول بأن كلامنس يرفض تماماً وقائعيته بالطريقة ذاتها التي يرفض بها مرسولت تعاليه (أي حريته في أن يجعل لنفسه شأناً)، وذلك لأن كلامنس لا يكف عن الحديث عن الوقائع السابقة في حياته، بينما مرسولت، الذي يتسم تماماً باللاتأملية، يبدو عاجزاً عن الوصول إلى مستوى يسهل معه استيعاب مفهوم الحرية. أما كلامنس فتشغله عملية أكثر تعقيداً يستغل فيها الملابسات الموجودة بين الوقائع الثابتة والوقائع كما تحكي (بحرية). وكما رأينا لم يرفض كلامنس الوقائع الثابتة - فبوسعنا التيقن من أنه ساعد رجلاً كفيفاً على عبور الطريق بحق - ولكن بمجرد أن يتلاشى الحاضر في الماضي، تصبح هناك، إذا توخينا الكمال، بعض الوقائع الموضوعية للأمر، لا بمعنى الأفعال التي قام بها الشخص فحسب (والتي يمكن إثبات صحتها على المستوى العام)، ولكن أيضا بمفهوم الدوافع الكامنة وراءها (والتي لا يمكن التأكد منها على المستوى العام). وبالطبع فإن كشف غموض دوافعنا المتباينة لأي فعل من الأفعال ليس بالأمر اليسير، وحقيقة ربما استحالت معرفة دوافعنا الحقيقية لأي فعل من الأفعال معرفة مطلقة (حيث إن ذلك من شأنه طرح إمكانية رؤية موضوعية من منظور طرف ثالث يمثل الإله). بيد أنه حتى مع حدوث ذلك فقد جرد كلامنس أفعاله الأولى من شتى مظاهرها حتى لم يبق إلا أقل القليل من تلك المظاهر الأكثر ثباتاً، ثم أعاد تركيبها وفق دافعه الحالي، وهو مشروعه في أن يجعل نفسه (ويجعلك أنت في النهاية) على قدر كبير من التصالح. ويفهم من ذلك إذن أن كلامنس يرفض وقائعيته، محاولاً الفصل بين التباس الدوافع الأولى وبين الحرية التي يستطيع معها الآن إعادة تركيبها حسب هواه.

وبينما هو يحمل على عاتقه المسئولية المطلقة عن أفعاله السابقة من الناحية الشكلية، تراه لا يحمل أي مسئولية تجاهها على الإطلاق من الناحية الواقعية، وذلك لتضاؤل التوتر الفعال الذي يعد نموذجاً مثالياً للعلاقة بين وقائعيتنا وحريتنا، كما قد يحدث في حال الذات القوية.

ويزيد على ذلك، أن كلامنس في حال سوء طوية، مثله في ذلك مثل باتريس مرسولت ومرسولت وكاليجولا السابقين عليه، وذلك لأنه يخدع نفسه بالاعتقاد في أنه يستطيع تحقيق السعادة بغض النظر عن علاقته بالآخرين، ومثل تلك الشخصيات السابقة أيضاً، يعلن كلامنس عن سعادته في ظروف تتحدث عن نفسها بمفهوم الطبيعة المخادعة لهذا الاعتقاد:

> **تشملني الكلمات الشريرة، فأقول لكم أنا سعيد – أنا سعيد، ولم أدعكم تظنون أنني لست سعيداً، فأنا سعيد حتى الموت!** (Clamence; F, p. 144)
>
> **ولأنني سعيد... وراء حدود الألم تكمن سعادة رائعة عقيمة. تطلعوا إليّ.** (Caligula; CTOP, p. 71)
>
> **شعرت بأنني كنت سعيداً وأنني أصبحت سعيداً مرة أخرى... لا أتمنى شيئاً سوى أن يشهد يوم إعدامي حشد كبير من النظارة وأن يحيوني بصيحات الكراهية.** (Meursault; S, p. 123)
>
> **ولأنه واع ومع ذلك مغترب، تأكله العاطفة الجامحة ومع ذلك لا يتحيز، أدرك مرسولت أن حياته ومصيره اكتمل كلاهما هنا، وأنه يكرس كل جهده لأن يبلغ هذه السعادة وأن يواجه حقيقتها المروعة.** (HD, p. 140)

وإلى هنا نكون قد تناولنا بالدرس الشخصيات المنعزلة التي تميل إلى الجمع بين السعادة والموت، ولكن ما يتحتم التشديد عليه هنا أنه في عام 1956 كان كامي على وعي تام بحدود هذا الموقف، مما يعني أنه لابد من فهم كلامنس على أنه محض صورة كاريكاتورية له، بينما في أعماله الأسبق (**الموت السعيد، والغريب، وكاليجولا**) كان ذلك هو موقفه الذي يؤمن به. وكما ذكر من قبل، تفصح مسرحية **كاليجولا** عن الطبيعة الإشكالية لهذا الموقف، وبعدها يخبرنا كامي أنه عند هذا الحد تحول موقفه «من التمرد الفردي

المنعزل إلى الاعتراف بوجود جماعة تتحتم المشاركة في صراعاتها» - أي «في اتجاه التضامن والمشاركة» (LCE, p. 339).

الهوامش:

(1) MS, p. 121.

(2) F, p. 119

• يانوس: إله روماني موكل بالأبواب وبالبدايات والنهايات وله وجهان أمامي وخلفي

انظر/ ي: حسن سعيد الكرمي، **المغني الأكبر: معجم اللغة الإنجليزية الكلاسيكية والمعاصرة** - إنجليزي عربي

المترجمة

(3) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, **Dialectic of Enlightenment**, trans. Jhon Cumming (New York: Continuum, 1991), p. 3.

(4) Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, trans. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1956), p. 352

(5) Fyodor Dostoyevesky, Notes from Underground, trans. Andrew R. MacAndrew (New York: Signet Classics, 1961), p. 109.

(6) Ibid., p. 195.

(7) Friedrich Nitzsche, **The Will to Power**, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), p.9.

(8) Friedrich Neitzsche, **On the Geneology of Morals/Ecco Homo**, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), p. 20.

(9) Ibid., pp. 36-7.

(10) Robert C. Solomon, **Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre** (New York: Oxford University Press, 2006), p. 210.

(11) Herbert C. Solomon, **Dark Feelings, Mapping Responsibility: Explorations in Mind, Law, Myth, and Culture** (Chicago: Open Court Press, 2004), p. 2.

قراءات أخرى

O'brien, Conor Cruise, **Camus** (Glasgow: Fontana/Collins, 1970).

Solomon, Robert C., **Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection** in **Camus and Sartre** (New York: Oxford University Press, 2006).

الفصل الخامس

التضامن

لم تؤمن يوماً بمعنى هذا العالم، ومن ثم خرجت بفكرة أن كل الأشياء متساوية، وكل شخص يمكنه تعريف الخير والشر حسب هواه.... وحيث إنني أعتقد أن واتتني فكرتك، لا أرى مناقشة جدلية تصلح للرد عليك سوى عشق جارف للعدل، وهو ... ما يبدو لي خارجاً عن المنطق، كما هو شأن أشد العواطف المفاجئة. فأين يكمن الفرق؟ إنه ببساطة أنك تقبل اليأس راضياً وأنا لا أذعن له أبداً. إنه ببساطة أنك ترى الجور في أحوالنا إلى حد ارتضائك الإضافة إليه، أما أنا فأرى ضرورة أن يعلي الإنسان من شأن العدل بغية محاربة الجور الأبدي، وأن يخلق السعادة بغية الاحتجاج على عالم تسوده التعاسة.... في رفضي لليأس ولذلك العالم المعذب، إنما أطالب البشر بإعادة اكتشاف تضامنهم ليشنوا حرباً على قدرهم البغيض.

ألبير كامي، رسائل إلى صديق ألماني[1]

في رواية **الطاعون**، المنشورة عام 1947، يعترف رايموند رامبرت، أحد شخصيات العمل الرئيسة، طواعية بأنه ما من شيء يخجل في اشتهاء السعادة، إلا أنه يصرح «ربما كان من المخجل أن يسعد المرء بمفرده» (P, p. 209). قد يكون رامبرت على صواب، ولكنه يستهين بالمشكلة؛ لأن سعادة المرء بمفرده قد تكون بعيدة المنال أيضا، وهو ما تطرحه نماذج الشخصيات التي تناولناها بالدرس فيما سبق. فمن نحن وماذا نكون يتشابك تماماً مع العالم الاجتماعي، وكما يوضح مرسلوت وكلامنس، كل بطريقته، كلما زاد انسحاب المرء من عالم تعيس، أحبط العالم التعيس خططه الشخصية. كان

ذلك أيضاً درساً وعاه كامي جيداً أثناء الاحتلال النازي لباريس، وحتى لو تيسر العثور على شكل من أشكال السعادة الفردية، فيبدو أن كامي يراه مخجلاً، مثله في ذلك مثل رامبرت (الذي يسعى أساساً لتحقيق السعادة مهما كلفه الأمر).

وإذا التقطنا خيط التسلسل التاريخي لأعمال كامي (والذي نذكر أننا أهملناه بهدف مزيد من الإيضاح لمسألة الاستجابة الفردية للمشكلة الحديثة المتعلقة بمعنى الوجودية، ثم العبث في النهاية) للمسنا تحولاً بارعاً من **كاليجولا** (التي تعكس استهلاك النموذج السيزيفي) عبر **رسائل إلى صديق ألماني**، و**سوء فهم The Misunderstanding**، وأخيراً رواية **الطاعون**. ظهر كتاب **رسائل إلى صديق ألماني**، وهو في هيئة أربع رسائل يوجهها كامي إلى صديق ألماني متخيل، في جريدة المقاومة «كومبات» بين يوليو 1943 ويوليو 1944 (موقعة باسم مستعار). ورغم أن هذه «الرسائل» كتبت بدافع سياسي في الأساس، إذ كان هدفها الأول حث الفرنسيين أثناء الاحتلال النازي، إلا أنها تعكس تطور رؤية كامي النظرية. وكما يفهم من الاقتباس الاستهلالي، لا يتبرأ كامي من «ميتافيزيقا العبث»، لأنه لا يدعي أنه كان مخطئاً عندما اعتقد أن «كل الأشياء متساوية، وهي صيغة مبسطة للقول أن ما من فروق كيفية بين الأشياء من حيث المبدأ، وهو الموقف الأساس الذي تبناه في أسطورة سيزيف وعبر عنه في شخصيتي مرسلوت وكاليجولا. (وحقيقة فإن القول بأن «كل شخص يمكنه تعريف الخير والشر وفق هواه» في مواجهة العبث لهو لازمة وتيمة يكررها كاليجولا). بيد أن كامي غيّر الآن منظوره، إن لم يكن غير موقفه الأساسي. فهو الآن يتبنى بوجه من الوجوه موقف تشيريا، الذي لا ينازع كاليجولا فيما يمكن أن يسمى «منطق»، إنما في «سلامة هذا المنطق»، أو، بتعبير آخر، في المحصلة العملية لتطبيقه. ويذكر أن تشيريا يخشى الرؤية غير الإنسانية التي لا ترى معنى في حياته أكثر من ذرة من تراب (CTOP, p. 22)، ويصرح بأن الحياة والسعادة كلتيهما غير ممكنة «إذا دفع المرء بالعبث نحو نتائجه المنطقية»، ومنها الادعاء بأن «كل الأفعال متساوية» (CTOP, pp. 51-2).

لم يكن ما حدث عند كامي من تغير في الرؤية بغير سابقة يعتد بها. فعندما ألمح كانط إلى أنه أثبت صحة علم الفيزياء عند نيوتن في كتابه **نقد العقل الخالص The Critique of Pure Reason**، أعاق من الناحية النظرية إمكانية الموضوع الحر الفعال، ولكن عندما

انتقل إلى مسألة الأخلاق في كتابيه أسس **ميتافيزيقا الأخلاق Foundations of the Metaphysics of Morals**، و **نقد العقل العملي The Critique of Practical Reason** افترض مسبقاً ذلك الموضوع الحر الفعال في إرساء قواعد الأخلاق، مجادلاً في الأساس بأن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية مختلفتان في الرؤى، وعلى حين أنهما لا تصلحان معاً إلا أن كلتيهما صالحة. (ولتوخي مزيد من الدقة فقد وضع كانط الأساس العملي لهذا الموقف في الجزء الثاني من كتابه **نقد العقل الخالص**). وكانط هو صاحب الرأي بأنه حيث يتحتم علينا التصرف في ظل فكرة الحرية، فنحن أحرار بالضرورة لتحقيق أغراض عملية، لها بدورها معان ضمنية معيارية. ويحدث شيء من هذا القبيل عند تغيير كامي لرؤيته. فهو من الناحية النظرية لم ينكر العبث، وله منطقه المتأصل، ولكن من الناحية العملية، كما يوضح تشيريا، لا يمكن أن يحيا العبث حياة «سليمة»، إذا كان له أن يحيا على الإطلاق. ففي محاولة المرء أن يحيا بمنطق العبث، كما فعل باتريس مرسلوت ومرسلوت وكاليجولا، شيء من الخطأ التصنيفي (يضاهي محاولة الموضوع عند كانط أن يحيا وجوده الخاص ككائن يملك حق تقرير مصيره في عالم نيوتن الذي تقرر السببية مصيره)، وذلك لأن الفعل هو تكذيبه بوجه من الوجوه. (ففي مواجهة عالم غير مكترث، لماذا نفعل أي شيء على الإطلاق، وكيف نبرر ما فعله؟ فأن نرفض المعنى ونناضل من أجل السعادة، في وئام مفترض مع العبث، كما فعل باتريس مرسلوت ومرسلوت، لهو بالفعل اختيار ذو معنى، والسعادة قيمة بحق.) وبعبارة ميسرة، لا يمكن أن يعاش العبث، من حيث هو رؤية نظرية (وإن كان بوسعه المساعدة على «الإيحاء» ، كما ساعدت قوانين الطبيعة الإيحاء بالقرارات العملية لموضوعات كانط الحرة الفاعلة). إذا كنا نناضل من أجل المعنى (الوجودي) والسعادة لتحقيق أغراض عملية، يتضح استحالة تحقيق هذه الأمور بالجهود الفردية المنعزلة أو بالاتباع المتضارب للمنظور العبثي (النظري). فلتحقيق أغراض عملية يتحتم علينا النضال مجتمعين من أجل المعنى (الوجودي) والسعادة، لأن هذه الأمور من إنجاز الإنسانية جمعاء. ولذلك يقول كامي في **رسائل إلى صديق ألماني**:

> **أواصل الاعتقاد بأنه ما من معنى نهائي لهذا العالم. ولكني أعلم أن به شيئاً له معنى وهو الإنسان؛ لأنه الكائن الوحيد الذي يصر على أن يكون له معنى.**

على أقل تقدير يضم هذا العالم حقيقة الإنسان، ومهمتنا أن نبررها أمام القدر ذاته. وما من مبرر سوى الإنسان... (RRD, p. 28)

ومن هذا المنظور ، المنظور الإنساني (أي العملي) في العالم (الذي لابد أن نحافظ فيه على الدليل الإنساني» (RRD, p. 14) يدل موقف صديق كامي الافتراضي الذي «اختار الجور وانحاز للآلهة» (أي المنظور النظري)، على «منطق ظاهر ظهوراً محضاً» (RRD, p. 28). وكما سنرى لاحقاً، رغم أن كامي يرى الآن منطق العبث سوفسطائياً عند تطبيقه على الشئون العملية، سيستمر العبث في الإيحاء بقوة بما قد نبدأ في تسميته بالأخلاق المتطورة، التي تظهر فيها بجلاء «الصداقة والإنسانية والسعادة وتوقنا إلى العدل» (RRD, p. 14). بيد أنه عند هذه النقطة لم يعد العبث يُستخدم لدفع مواقفه الفلسفية، بل سيستخدم للحط من عظمة تلك الفلسفات السياسية، التي «إنما ظهرت» ادعاءاتها الكونية لإنصاف تلك الشئون. أضف إلى ذلك أن السعادة لم تعد شيئاً يحققه الفرد على الفور، بل ستقدم نموذجاً جمعياً منظماً:

يكمن إنجازنا العسير في السير في أعقابك نحو الحرب دون أن ننسى السعادة. فرغم الصخب والعنف حاولنا أن نحتفظ في قلوبنا بذكرى لبحر سعيد، لتل نذكره، وابتسامة وجه أحببناه. ولأجل هذا، كان ذلك أفضل أسلحتنا، السلاح الذي لن نتركه أبداً. وذلك لأننا بمجرد أن نفقده نصبح موتى مثلك. (RRD, p. 29)

وبتلك التغيرات التي لحقت برؤيته للمفاهيم التي كان لها دور محوري في فكره على مدى طويل، وهي تغيرات تدين جميعها بالفضل للوضوح الذي يبدأ من مقدمات إنسانية، يصل كامي إلى الموقف القائل : «هناك سبل لا يمكن الصفح عنها» مهما كانت الظروف (RRD, p. 5). وقد وضعه هذا الموقف، الذي سيصبح ركيزة للقيم الأخلاقية عنده، في خلاف مع معظم المثقفين الفرنسيين فيما يتعلق ببعض المشكلات السياسية الأكثر صعوبة في عصره.

سوء تفاهم

كانوا يتطلعون نحوي، ولكنهم لم يروني

ألبير كامي، سوء تفاهم[2]

إذا كانت رواية **كاليجولا** تعكس انهيار النموذج السيزيفي، وتلمح مجموعة «رسائل إلى صديق ألماني» إلى تحول اجتماعي أخلاقي قائم على مقدمات إنسانية، تعكس مسرحية **سوء تفاهم** التي ظهرت على المسرح في أول ظهور لها عام 1944، تحول كامي المحوري نحو الاهتمام بماهو اجتماعي أخلاقي (على الأقل في أعماله الأدبية). بيد أنه أفصح عن ذلك الاهتمام في إبراز الجوانب السلبية، وذلك حيث تعكس المسرحية العواقب الكارثية لعجز المرء عن التعرف على الآخرين أو عجزهم عن التعرف عليه، ومن ثم العجز عن التواصل؛ وكان كامي قد وصف مسرحيته بأنها «مرعبة» و«كئيبة» (فهي تصور الحياة في باريس في ظل الاحتلال النازي). ومن ثم يؤكد كامي أن «القيم الأخلاقية في المسرحية ليست جميعها قيماً سلبية» إذا علمنا أنها «توحي بأنه في ظل عالم جائر غير مكترث يستطيع الإنسان إنقاذ نفسه والآخرين باتباعه أهم مبادئ الإخلاص ونطقه بأنسب الكلمات» (CTOP, p. vii).

تدور أحداث المسرحية في نزل رث في قرية باردة مهجورة في أحد أنحاء تشيكوسلوفاكيا، وحبكتها بسيطة. يعود جين إلى النزل تحت اسم مستعار ليعيد علاقته بأمه وأخته مارثا ومساعدتهما في ضائقتهما المالية، وكان قد تركهما قبل سنوات. لم تتعرف عليه إحداهما عند دخوله النزل، فقرر عدم الإفصاح عن هويته على أمل أن تتعرفا عليه لاحقا. وبينما هو بمفرده في النزل، ليس معه سوى مانسرفانت، العجوز الذي يساعد والدته وأخته في إدارة الفندق، قابل جين زوجته المحبة ماريا، فطلب منها الإقامة في نزل آخر حتى لا ينكشف الأمر. تعترض ماريا، إذ تشعر بأن تلك الخدعة التي لا ضرر منها ستأتي بعواقب وخيمة، ولكنها تطيعه في تنفيذ الخطة. وانطلاقاً من غضب جارف يتملكهما كانت الأم والأخت قد قتلتا عدداً من زبائن النزل العزاب الأثرياء في الماضي، وتنويان قتل جين للفرار نهائياً من حياتهما المقفرة. ومع علم مانسرفانت العجوز بخطتهما، إلا أنه لم ينطق بشيء، وانطلقت الأم والأخت تسممان جين وتغرقان

جثته في النهر. وعندما أدركتا حقيقة الأمر أثناء تفقدهما أوراق المتوفى انتحرت الأم بأن ألقت نفسها في نفس النهر، وعندما عادت ماريا إلى النزل واجهت مارثا التي لم تبد ندما على فعلتها. وبعد أن غادرت مارثا وقعت ماريا في حال من الذهول وطلبت المساعدة من مانسرفانت العجوز، الذي أنهى المسرحية بقوله «لا».

عندما واجهتها ماريا وصفت مارثا قتل جين بأنه «سوء تفاهم» (CTOP, p. 129)، إلا أنني أرى أن وصف كامي للقتل بأنه مجرد «سوء تفاهم» وصف يجانبه الصواب. ربما كان من الممكن إنقاذ حياة جين لو «اتبع أهم مبادئ الإخلاص ونطق بأنسب الكلمات»، ولكن حتى هذا الأمر لم يكن واضحاً تماماً، وذلك لأنه رغم أن الأم صرحت بكلمات حزينة قبيل انتحارها قائلة: «أومن الآن إيمان اليقين بحب الأم لابنها» (CTOP, p. 120) تؤكد مارثا «لو كنت تعرفت عليه ما اختلف الأمر» (CTOP, p. 123). بيد أن فصل الخطاب أنه لو كان شخصاً آخر ما أثار قتله مشكلة. ومن ثم لا يجدر بنا النظر إلى المسرحية في إطار انهيار اللغة (وإن كان حقاً عجز الآخرين، عدا ماريا، عن التعبير عن أنفسهم بكلمات مناسبة) إنما الأفضل النظر إليها في إطار الانهيار في إدراك وجود الآخر. تقول مارثا لماريا باستخفاف: «من طبيعة نظام الأشياء ألا يدرك أحد وجود أحد ويتعرف عليه» (CTOP, p. 132)، وإذا تعسر إدراك وجود المرء، لا لشيء إلا لكونه بشراً، تصبح قدرة المرء على التعبير عن نفسه تعبيراً مناسبا غير ذي صلة بالموضوع. من المؤكد أن كثيرين من ضحايا النازي لم تكن تعوزهم القدرة على التعبير عن أنفسهم تعبيراً مناسباً، وأثناء أحداث المسرحية رفضت مارثا في جفوة الرد على الاستفسارات الإنسانية العادية التي طرحها جين، متبنية رؤية والدتها أنه «من الأسهل أن يقتل المرء من لا يعرفه» (CTOP, p. 79). عندما يختار المرء «أن يجعل من قلبه حجراً» (CTOP, p. 133)، كما تنصح مارثا ماريا في تهكم في نهاية المسرحية، لا «يعرف» المرء شيئاً بصدق، ولا يمكن إدراك وجود أحد، وتلقى كل الكلمات، مهما كانت فصاحتها، أذنا صماء.

أما بخصوص الشخصيات الأربع الرئيسة في المسرحية، فاثنان منها فقط لهما أهمية خاصة، حيث إن كلا من شخصية ماريا والأم أحادية الجانب. مثل كازونيا في رواية **كاليجولا** تمثل ماريا الحاجة إلى الحب، أما الأم فتمثل نزعة شك سببها الضجر من العالم،

فتخدع نفسها بأن تبرر خطتها للقتل بأنها «لا تكاد أن تكون جريمة» لأن الحياة «أقسى منا». (CTOP, pp. 80-81). ويتمثل التحول في فكر كامي في شخصيتي جين ومارثا. فرغم أن جين مفرط في قسوته ومنغلق دون داع أمام ما يقلق ماريا، التي لا تطلب شيئاً إلا أن يكشف عن هويته خشية أن يحدث سوء تفاهم، فإنه يمثل الاعتراف بوجود ما هو أكثر من السعادة للحياة الرغدة (تلك السعادة التي نرى أنه يجدها مع ماريا دون شك). فهو يؤكد أن «السعادة ليست كل شيء، فهناك الواجب أيضاً» (CTOP, p. 84)، أضف إلى ذلك أنه «لايسع المرء أن يبقى غريباً مدى الحياة» فعلى حين «يحتاج الإنسان إلى السعادة، هو أيضاً يحتاج أن يجد مكانه الحق في العالم» (CTOP, p. 87). وعلى النقيض من ذلك تأتي مارثا التعيسة، أحادية الجانب كوالدتها، لتثير اهتمامنا، وذلك لأنها تمثل النفحة الأخيرة مما كان لدى كامي من استعداد سابق لتبرير السعي الغاضب نحو السعادة مهما كلف الأمر، فتقول معلنة: «ما أرغبه هو الشيء الإنساني في داخلي، وكي أحصل على ما أرغبه لا ألتزم بشيء وأزيح كل ما يعترض طريقي من عقبات» (CTOP, p. 105) ، أما الآن فقد فاق هذا التوجه الوحشية، كما يتضح في ردها غير الإنساني على اتهامات ماريا، أي قولها: «لا يحق لك محاكمتي» (CTOP, p. 129). في الماضي بدا كامي متسامحاً، مع حق البراءة الغاضبة في التعبير عن ذاتها بشتى الطرق عدا البريئة منها، إن لم يكن مؤيداً لذلك. فقد اعتبر باتريس مرسولت «نقياً» و«بريئاً» رغم أنه فجر رأس زاجريوس سعياً وراء سعادته، واعتبر مرسولت «طفلاً بريئاً» حتى وإن كان يموضع الآخرين في جفاء، وحتى كاليجولا المعاد للمجتمع sociopathic تفهمه المحيطون به، بما فيهم سيبيو البريء الذي «يشاطره آلامه» لأن «النيران نفسها تحرق قلبيهما» (CTOP, p. 56). وينتهي الأمر مع مارثا، حيث يظهر الغضب المبرر لذاته، والذي ينغلق أمام السعادة ذاتها التي يزعم السعي إليها، قبيحاً، كما رآه نيتشة دائماً.

وتأتي الشخصية الأخيرة في المسرحية، مانسرفانت العجوز، الذي لا يتعدى حضوره حضور شبح، ليشهد من شتى الوجوه على الطبيعة الانتقالية للمسرحية. ففي مواجهة التأويل الشائع بأن هذه الشخصية (التي ترفض تصحيح سوء التفاهم أو التخفيف من آلام ماريا) تمثل القدر المحتوم العنيد، يعلن كامي أنه «إذا أجاب بلا... فذلك لأنه عند حد معين من المعاناة أو الظلم لا يسع أحد أن يفعل شيئاً لأحد غيره، فالألم فردي وحدوي»

(CTOP, p. viii). وذلك هو الموقف الذي سيرفضه كامي في روايته **الطاعون**، ففي مواجهة العناد والشراسة (سواء على المستوى الميتافيزيقي أو الاجتماعي) لا تكون الدعوة إلى تمرد فردي وحدوي، إنما إلى تمرد يتضامن في إعلانه الجميع.

مغزى رواية «الطاعون» - ميتافيزيقي، تاريخي اجتماعي أم يتبع مزاج الشخصيات؟

العبث. إذا قتل شخص نفسه، يصبح العبث منفياً. وإذا لم يقتل المرء ذاته يكشف العبث عملياً عن مبدأ من مبادئ الإشباع ينفي ذاته. لا يعني هذا أن العبث ليس موجوداً. إنما يعني أن العبث لا منطق له حقيقة. ولهذا السبب لا يستطيع المرء أن يحيا به حياة حقيقية.

وأكبر إنقاذ يمكن أن يقوم به المرء في نظام الأفكار أن يقبل استغلاق العالم وغموضه - وأن يلتفت إلى الإنسان.

ألبير كامي، **دفاتر تدوين**[3]

كتب كامي هذه المداخل في كتابه **دفاتر التدوين** أثناء تأليفه لرواية **الطاعون** فتداخلت مع مداخله المتعلقة بالرواية، ومن ثم فهي تعكس التحول في رؤيته التي تعرضتُ لها بالتحليل في بداية هذا الفصل. فبتحوله تجاه التضامن لا يرفض كامي العبث من حيث هو مبدأ نظري، بل يرفضه من حيث هو مبدأ عملي حيوي؛ لأن «المرء لا يستطيع أن يحيا به حياة حقيقية.» ومع ذلك فالقول الفصل أنه بينما لم يعد العبث المبدأ العملي الحيوي، بمعنى أن كامي لم يعد يرتاد سبل العيش وفق «منطقه»، فهو سيبقى حياً في فكره كمشكلة عملية حتى بعد أن بدأ «يلتفت للإنسان»، حيث تدل دعواه في الاقتباس الذي استُهل به هذا الفصل: «إنما أطالب البشر بإعادة اكتشاف تضامنهم ليشنوا حرباً على قدرهم البغيض.» وإذا فهمنا الأمر في سياق **رسائل إلى صديق ألماني**، فإن ذلك «القدر البغيض» (الذي يستسلم له صديقه الألماني يأساً) هو «ميتافيزيقا العبث» وقد فهمت الآن على أنها مشكلة عملية، وتحول كامي إلى الاعتقاد أن «شن الحرب» عليه (وكذلك على «الأقدار» التاريخية البغيضة) يحتاج تضامن البشر. يرى كامي أنه «يمكن قراءة رواية **الطاعون** على عدة مستويات، إلا أن مضمونها الواضح يدور حول نضال حركات المقاومة الأوروبية ضد النازية» (LCE, p. 339). ولكن دعا هذا المضمون ذاته عدداً

من النقاد الفرنسيين إلى الحط من شأن الرواية، محتجين بأن الطاعون صورة مجازية خادعة للاحتلال النازي، وذلك لأن مكافحة الميكروبات أمر يختلف اختلافاً شاسعاً عن مكافحة بشر آخرين. ورداً على رونالد بارت Roland Barthes الذي تساءل: «ماذا يفعل مكافحو الطاعون إذا واجهتهم الكوارث ذات الوجه البشري الخالص؟»، يؤكد كامي: «الرعب له وجوه عدة» وأن «اللوم على رواية **الطاعون** بأنها تنطبق على أي مقاومة ضد أي طغيان»، ومن ثم فهي «ترفض التاريخ» رفضاً جوهرياً ليس «لوماً شرعياً»، إلا إذا أعلن أن السبيل الوحيد للمشاركة في التاريخ أن نجعل الطغيان شرعياً» (LCE, p. 340). وبذلك يرفض كامي الزعم بأن رواية **الطاعون** «تؤسس لأخلاق تسقط التاريخ ولاتجاه نحو العزلة السياسية» ويرى، كما رأينا أنها تتضمن «جماعة لابد من المشاركة في نضالها» مما يعكس تحولا «في اتجاه التضامن والمشاركة» في أعماله (LCE, p. 339).

لازال لدينا الكثير للكشف عنه هنا، والمخاطر كبيرة، وذلك لأن كلاً من النقد الموجه للرواية ورد كامي عليه يحمل بذور المناقشات الجدلية التي سيثيرها كتابه **المتمرد**، وأيضاً مواقف كامي من الحرب الباردة وحرب الجزائر. ومع ذلك بداية ليس من الظلم القول بأن رد كامي على ناقديه ليس كافياً. فبعيداً عن زعمه بأن رواية **الطاعون** تشير إلى تطور في أعماله من التمرد الفردي المنعزل إلى التمرد الجمعي، وهو على قدر كبير من الصدق، إلا أنه من ناحية أخرى يساوي بين مكافحة الطاعون ومكافحة الطغيان. وإذا سلمنا جدلاً بأن المرء يواجه نظاماً حاكماً لا يمكن وصفه بشيء سوى أنه طغيان (ومن الواضح أن ذلك ليس هو الحال دائماً)، تصبح المسألة الأخلاقية (وليست الفعالة) عن كيفية التعامل معه ليست مباشرة بنفس القدر مثل المسألة الأخلاقية عن كيفية التعامل مع الطاعون. فأن نستأصل الطاعون، ومن ثم نحدث وضعاً عاماً يتعافى فيه الفرد والجماعة لخير مطلق، أما أن نستأصل الطغيان فربما لا يكون كذلك. فمعاناة البشرية تقل باستئصال الطاعون، وليس بالضرورة أن يحدث الشيء نفسه عندما نستأصل صورة بعينها من صور الطغيان. وحقيقة فعندما قال جين، وهو من فكر في خطة تنسيق فرق نظافة صحية للتعامل مع الطاعون، أن هدفه في الحياة «ألا يتعامل مع أي شيء من شأنه أن يتسبب في موت أي شخص أو يبرر للآخرين التسبب في موته، سواء كان ذلك

بشكل مباشر أو غير مباشر وبدواع خيرة أو شريرة» (P, pp. 252-3)، كان يوضح الفرق بين مناهضة مرض كالطاعون ومناهضة الفاشية؛ لأنه لم يكن بوسعه تنظيم خلية مقاومة كفريق مواز لفريق النظافة الصحية اتفاقاً مع هذا المبدأ.

وبناء على ذلك، فعلى الرغب من أن كامي كان على حق عندما أكد أنه يمكن فهم رواية **الطاعون** «من عدة مستويات مختلفة»، كان نقاده أيضاً على حق عندما أكدوا أن تلك المستويات المختلفة - الميتافيزيقية، والتاريخية الاجتماعية، والخاصة بمزاج الشخصيات (أي ما يؤثر في شخصيات الأفراد من مزاج وميول فطرية) لا تتعشق مع بعضها البعض في سلاسة. وفي الأقسام الثلاثة التالية سأتناول بالتحليل ما في الرواية من التيمات الميتافيزيقية والتاريخية الاجتماعية والخاصة بمزاج الشخصيات (وسأطرح رؤيتي بأن التيمة الأخيرة تؤسس لما سيصبح بعد ذلك الأخلاق الفينومينولوجية المتطورة عند كامي.) بيد أنه قبل أن أواصل سأطرح ملخص الحبكة الرئيسة في الرواية، وهي على قدر من البساطة. فقد سقطت مدينة أوران (الواقعة على ساحل الجزائر) فريسة لانتشار مرض الطاعون الدبلي، ومع تفشي المرض، الذي أدى إلى الحجر الصحي على المدينة، اختلف الأفراد في استجاباتهم. فنذر الأطباء أنفسهم لاختراع مصل (د. كاستل) ورعاية المرضى (يقودهم د. برنارد ريوكس، الذي نكتشف أنه الراوي قرب نهاية الرواية). وتعثر الموظفون البيوقراطيون (وإن كان أحدهم، وهو إم أوثون، قد تحول عن موقفه بعض الشيء). واستمر القساوسة في الوعظ (مثل الأب بانيلوكس الذي تحول أيضاً عن موقفه بعض الشيء). أنشأ الأفراد المعنيون بالأمر فرق النظافة الصحية وبدءوا العمل بها وأوفوا باحتياجاتها (ولنبدأ بجين تارو، الذي لم يكن من مواطني أوران، وجوزيف جراند، الذي يرمز إلى كبرياء المواطنين البسطاء، مثله في ذلك مثل والده ريوكس). ويستمر الأفراد في النضال من أجل الوصول إلى سعادة بعيدة المنال (مثل رايموند رامبرت، وهو صحفي ربط مصيره بمصير فرق النظافة الصحية عندما أصبح فراره غير الشرعي من المدينة احتمالا واقعيا). وأخيراً هناك أولئك الذين يتربحون من البؤس (مثل راول وجونزالز، وكوتارد، وهو أكثرهم). وأخيراً لم يتضح ما إذا كانت قد أثمرت جهود التصدي للطاعون، إلا أن الطاعون تابع دورته حتى انتهى وأعيد افتتاح المدينة في احتفال كبير.

> لابد من فهم شتى المداخل التي يتسم نمط وجودها بشيء غير الوجود المتعين Dasein على أنها بلا معنى، أي تخلو أساساً من أي معنى على الإطلاق.... وما هو بلا معنى يكون وحده عبثياً. فالحاضر الذي بين أيدينا، كما يواجهه الوجود المتعين، بوسعه مهاجمة كائن الوجود المتعين؛ فعلى سبيل المثال تهاجمنا الحوادث الطبيعية وتحطمنا.
>
> الموت، من حيث هو نهاية الوجود المتعين، هو أكثر احتمالات الوجود المتعين خصوصية - لا يعتمد في وجوده على شيء آخر، مؤكد وبذلك غير محدود، لا يبارعه شيء.... وبقدر التكشف والوضوح الذي يفهم به هذا الاحتمال، بقدر الصفاء الذي سيخترقه به هذا الفهم بوصفه احتمالاً لاستحالة أي وجود على الإطلاق.

مارتن هيدجر، **الوجود والزمن**[4]

وأن نناقش فلسفة هيدجر في قسم يتناول المسائل الميتافيزيقية لشيء به كثير من التضليل حتى بالنسبة لأولئك الذين هم على دراية غير وثيقة به، وذلك لأنه نبذ الميتافيزيقا أكثر مما نبذها فيلسوف آخر في التراث الغربي. يرى هيدجر أن الميتافيزيقا وجدت تعبيرها الأول في فلسفة ديكارت، المقامة على نموذج المادة والموضوع subject-object paradigm التي تدور حول مسألة كيف تتماثل الأفكار في عقل المرء مع العالم الخارجي، وهو يعتقد أن هذا النموذج ليس على خطأ فحسب، بل مدمر أيضاً. ومن ثم كان سينفر من الديكارتية الجديدة neo-Cartesianism عند كامي، التي يستوحي فيها العبث من الانفصال بين الوعي والعالم غير المكترث. ومع ذلك يتحدث هيدجر، في أولى الفقرتين المقتبستين فيما سبق، عن حوادث طبيعية تهاجمنا وتحطمنا مثل «العبث»، وهي تماماً الصورة التي تمثل الطاعون عليها، ويتحدث في الفقرة الثانية عن الوجود المتعين على أنه «وجود في الموت»، وباعترافه بالموت على أنه «أكثر احتمالاته خصوصية» يستطيع الانتباه إلى «نداء الوعي»، وهو تماماً ما تستطيعه الشخصيات الفاضلة في رواية **الطاعون**. (والمقصود بالمصطلح «Dasein»، وترجمته الحرفية «الوجود هناك»، مضاهاة

مفهوم «دنيوي» للبشر بموضوع ديكارت «الذي يُسقط العالم deworlded» أو الوعي).
ونتيجة لذلك قد يكون تحليل بعض أجزاء رواية **الطاعون** بمفاهيم هيدجر على درجة كبيرة من الفائدة، ذلك إذا تذكرنا الاختلافات الجوهرية في البناء بين «ميتافيزيقا العبث» الديكارتية الجديدة عند كامي وبين «الأنطولوجيا الجوهرية» المناهضة لديكارت عند هيدجر، والتي تهدف في الأساس إلى استعادة «معنى الوجود».

«ليس الطاعون الدبلي من الأشياء التي يستطيع الإنسان قياسها»، ومن ثم «فمع أن للطاعون الدبلي أسلوبه في معاودة الظهور في العالم... يصعب علينا تصديق أن تسقط علينا بعض أنواعه تدهمنا من السماء.» وبتعبير آخر أن يصبح الطاعون ظاهرة «وحشية» لشيء يتجاوز قدرتنا البشرية على الاستيعاب، ومن ثم يبدو غير طبيعي على نحو مرعب (وإن كان لا شيء أكثر طبيعية من الميكروبات المكونة له). ولهذا السبب يؤكد كامي، عندما يصل الأمر إلى الطاعون الدبلي، أن كل الناس «ذو نزعة إنسانية»، حيث إن كل الناس («لأنهم منغلقون على أنفسهم») «لا يصدقون وجود الطاعون الدبلي» (P, p. 37). وأرى أن ما يرمي إليه كامي أن البشر يبدءون بالضرورة من خبراتهم الفردية (ذات النشأة الجمعية) بالعالم والتي تشترك في أساس من التوقعات الجوهرية المعينة (قد يكون إحداها بعض الأفكار عن «العدالة الكونية»، وهناك بعض أنواع الظواهر ، مثل الطاعون الدبلي، لا يمكن أن يكون لها معنى لدينا، لأنها تتعارض كثيراً مع نسيج خبرتنا التي تتشكك في مغزى العالم (عالمنا). ومثل هذه الظواهر تفكك العالم (عالمنا) أو، كما يقول هيدجر، هي «لا معنى» بوسعه أن «يهاجمنا ويحطمنا» ليس بدنياً فحسب إنما أيضاً من الناحية الاجتماعية الثقافية. وحقيقة، كما يرى كامي، فإن هيدجر نفسه «ذو نزعة إنسانية»، وذلك لأنه رغم أن هيدجر هاجم «النزعة الإنسانية» ، معلناً أن كل أنماطها مرتبطة بنوع من الميتافيزيقا، فإنه من حيث أنه فينومينولوجي لابد أن يبدأ من خبرة الكائن البشري (الموجود المتعين Dasein) بالعالم. وخبرة الكائن البشري (الموجود المتعين Dasein) بالعالم بدورها لا يمكن أن تكون محتملة إلا بما يسميه هيدجر «الإنسان الفرد das Man» (أي «الفرد»)، تلك الممارسات والمفاهيم الخلفية مجهولة الهوية ولكنها كلية الوجود التي تُكوِّن عالمنا الاجتماعي. إذا لم يستطع الإنسان الفرد das Man الالتفات إلى بعض أنواع الظواهر ،لأنها لا تتسق فيما يتعلق بالممارسات والمفاهيم

التي أوجدتها، تكون تلك الظواهر عبثاً.

لابد من التشديد مراراً على أن ما جعل الطاعون عبثياً ليس حقيقة الموت المجردة، إنما مقياس الموت. فمن المؤكد، كما يقول هيدجر، إن الموت في ذاته لا يفتقر إلى المعنى، حيث يقدم له الإنسان الفرد das Man تأويلاً «يبعث على الهدوء» لا يطاله الشك. وحسبما يرى هيدجر، فإن التجربة الأساسية لموتنا (الفردي) الوشيك المفعمة بالمشاعر تتخفى طوال الوقت وراء العبارة السقيمة المتكررة «يموت المرء»، وهي صادقة بالطبع، ولكن ما لا تفصح عنه العبارة السقيمة حقيقة أننا نموت وحدنا، ومن ثم لابد أن نحيا حياة مميزة، بمعنى أن كلا منا لابد وأن يرغب فيما يفوق النموذج البسيط للسمات الشخصية (ذات النشأة الجمعية) المكونة لذلك الإنسان الفرد مجهول الهوية. إذا كانت لدينا الشجاعة للمرور بتجربة القلق الذي يثيره الاعتراف بأننا نموت وحدنا - أن موتنا «لا يعتمد على الاتصال «non-relational» - هنا قد يكون لدينا أيضاً الدافع كي نجاهد من أجل حياة متميزة في أصالتها، لا مجرد حياة يمليها علينا الإنسان الفرد das Man. ومن هنا تصبح مشكلة الطاعون ليس فقط أنه يسطح الموت بالنسبة لكل أفراد البشر أو لأي فرد Dasein، إنما أيضاً بالنسبة للإنسان الفرد das Man (أي الإنسانية من حيث هي كذلك، ومن ثم يعوق إمكانية إضفاء المعنى على حياتنا وموتنا. وبتعبير آخر أن يعترف المرء بموته الوشيك لابد وأن يدفعه ذلك إلى أن يحيا حياة متميزة في أصالتها، مما يعني الالتفات إلى «نداء الضمير» وإحداث اختلاف في العالم، ولكنه العالم الذي يستوعبه على المستوى الفينومينولوجي، وهو بالضبط ما يدمره الطاعون. وبذلك يكشف لنا الطاعون، بأسلوب تخطيطي خاص، «إمكانية استحالة أي وجود على الإطلاق.»

ومن المفارقات إذن، أننا عندما تواجهنا ظاهرة وحشية مثل الطاعون، يصبح باستطاعة الاعتراف بأننا بشر يتتابعهم الموت beings unto death محو فرديتنا، وهو ما يتعارض مباشرة (على الأقل في ذلك العصر غير العادي) مع زعم هيدجر أنه يجعلنا قادرين على إمكانية أن نحيا حياة فردية أكثر تميزاً وأصالة. وكما يوضح كامي ستواجه الفردية صعوبات ومعاناة: «لم يعد هناك مصائر فردية، إنما مصير جمعي، صنعه الطاعون والمشاعر التي تشاركها الجميع» (P, p. 167)؛ «لم يعد بوسع أي منا

الشعور بأي مشاعر للبهجة، وانتابت الجميع مشاعر رتيبة بالغة التكرار» (P, p. 181)؛ «لا يهتمون إلا بما يهتم به الآخرون جميعاً، ولا تنتابهم سوى أفكار عامة، وحتى أرق مشاعرهم بدت مجردة، مواد من المخزون الجمعي» (P, p. 183)؛ وفي النهاية «يقذف بالموتى إلى القبور دون تمييز» (P, p. 175). أضف إلى ذلك، حسبما يرى كامي أن «محا الطاعون شتى أشكال التمييز» بل حتى الفلاسفة الذين ينطوي عملهم على إحداث أنماط من التمييز الفكري سقطوا فريسة لذلك. بيد أن القول الفصل أنه رغم صدق تلك النقطة الأخيرة، على الأخص، في سياق الطاعون، فإنه بداية انهيار التشابه بين الطاعون والنازية. فأثناء الطاعون قد تنخفض أوجه التميز بين الناس فيما يتعلق بأمور مثل ما يشتريه الناس من «نوع الملابس أو الطعام (P, p. 184)، أما التوجهات الأخلاقية فكانت على قدر من الوضوح، فلم يقع معظم الناس فريسة لنوع من الانتهازية الوضيعة التي انخرط فيها كوتارد الاستغلالي الجشع. وعلى النقيض من ذلك، عندما اقتربت النازية إلى شر اجتماعي بلا حدود، كما اقترب الطاعون إلى شر طبيعي بلا حدود، ما من أحد سوى هيدجر نفسه، وهو واحد من أبرز فلاسفة القرن العشرين، خدعته أيديولوجيتها وتملق النازيين للحصول على رئاسة جامعة فريبيرج ، وهو أمر لا يمكن أن تغريه به «أيديولوجيا الموت» الأكثر شفافية التي يطرحها الطاعون.

وعلى أي حال، يرى هيدجر أن المقدرة على الوصول إلى أصالة وجودية تعتمد على انكشاف الوجود disclosedness of Being، وهو بدوره يقدم حقيقة أزلية («مطلقة») أكثر أصالة. حتى لو سلمنا بأن الإنسان حاضر الذات «self-presencing» (أي الذي يحيا «في اللحظة» ولا «يمثل» التجربة وفق النموذج الديكارتي) بوسعه الوصول إلى الحقيقة الأزلية، فذلك، إن لم يكن سريع الزوال، فهو مقاوم للتواصل، على حد التعبير الثابت الذي يستخدمه الإنسان الفرد das Man. ورغم اختلاف الأطر (من الناحيتين التصورية الذهنية والأسلوبية) تتطرق رواية **الطاعون** إلى إشكالية مشابهة، وإن اختلفت التوجهات. من الشخصيات المحورية في الرواية جوزيف جراند، وهو رجل يحمل «كل صفات تواضع الشأن» ,(P, p. 44). فقد تميز على نطاق واسع بأسلوبه الدءوب في تسجيل إحصائيات الطاعون وبعادة غريبة مجهدة، وهي «اهتمام بالغ باختيار الكلمات يصعب إشباعه» (P, p. 33)، وهو مع ذلك يحاول كتابة رواية، إلا أنه لا يتجاوز الجملة الأولى،

فتمر «أمسيات، وأسابيع كاملة دون أن يكتب سوى كلمة واحدة، بل أحياناً مجرد أداة ربط» (P, p. 103). ولكن، من خلال شخصية ريوكس، يتخذ كامي تلك الشخصية المهذبة والتي تنقصها البراعة بطلاً لروايته: «يمتدح الراوي لقراءه بنزاهة تامة، حسبما يرى، ذلك البطل المغمور متواضع الشأن الذي لا مدعاة له للفخر سوى قليل من طيبة القلب ومثال يبدو عبثياً، وسيفي ذلك بالحقيقة» (P, p. 137). لماذا إذن يرى رايكس (وكامي) أن جراند هو البطل؟ ربما وافق على مساعدة فرق النظافة الصحية «دون لحظة تردد وبطيبة قلب كبيرة هي من طبيعته» (P, p. 134)، ولكن أمام جهود آخرين، مثل تارو، الذي أنشأ فرق نظافة صحية ومات بالطاعون بسببها،.تبدو جهود جراند ضئيلة. ولكن ما شأن أي من تلك الأمور بالحقيقة الأزلية primordial Truth عند هيدجر؟

ولنبدأ بالإجابة البسيطة أن «المثال العبثي» عند جراند والذي يحول بينه وبين تجاوز الجملة الأولى من روايته، ليس إلا الحقيقة (المطلقة) (Truth (with a capital T أو هو، إذا توخينا مزيداً من الدقة، إدراك أنه لا يمكن الوصول مطلقاً إلى الحقيقة (المطلقة)، ولكن أن نكافح في سبيلها (بذلك الفهم) هو مع ذلك ضرورة وجودية ملحة. ولذلك عندما قال ريوكس لجراند إن «الجملة الافتتاحية أثارت حب استطلاعه وأنه يرغب في سماع ما سيأتي بعد» قال له جراند إنه «أخطأ فيها كلها» (P, p. 104). ولا يُقدر ريوكس هنا تطلعات جراند «الميتافيزيقية» المتعالية، ورغبته، التي لن تتحقق أبداً، في الوصول إلى جملة واحدة يستحوذ بها على الحقيقة (المطلقة) ويرى ريوكس، الذي يرفض الحقائق الأبدية عند الأب بانيلوكس رفضاً قاطعاً لأنه «يتحدث بثقة شديدة عن الحقيقة - المطلقة (with a cpital T) (P, p. 126) ، أن جراند أكثر أمانة. بينما يتحدث الأب بانيلوكس بهدوء شديد عن «الحقيقة - المطلقة» على نحو مجرد، يحاول جراند التحدث عنها بلغة الأدب العينية، وهو في الواقع يحاول دائماً أن يجعل جملته الوحيدة «أكثر عينية» (P, p. 134). وإذا فهمنا الأمر بهذا الأسلوب، فإذا كان مرسولت هو الرجل الأمين ميتاميزيقياً أثناء المرحلة السيزيفية عند كامي، فإن جراند (الذي يحتفظ بتضامنه مع زملائه) هو خليفته (ويذكر بالطبع أن مرسولت أيضاً رفض الحقائق الأبدية المجردة التي قال بها القس الذي حضر إلى زنزانته في السجن عشية إعدامه). وهنا بالطبع تبدأ في الانهيار مرة أخرى علاقة التشابه بين الطاعون (الجانب الميتافيزيقي) والنازية (الجانب

الاجتماعي التاريخي)، وذلك لأنه رغم أن جراند، مع التزامه بالكفاح في سبيل الحقيقة («المطلقة») بعيدة المنال، يستطيع العمل دون مشاكل مع فرق النظافة الصحية للقضاء على الطاعون، إلا أنه يشعر بالعجز التام عندما يواجه المعضلات الأخلاقية التي لابد وأن تواجه أي مجاهد بالمقاومة جدير بالاحترام.

والآن قد يبدو للوهلة الأولى أن الحقيقة (المطلقة) التي يسعى إليها جراند لا علاقة لها على الإطلاق بالحقيقة الأزلية عند هيدجر. فجراند يسعى إلى كلمات تعمل بشفافية كنوع من «تصوير» الواقع (P, p. 135) ، وهي تستحضر بجلاء مثال ديكارت التمثيلي الذي يجده هيدجر بالغ الإزعاج. وبعبارة أخرى يرى هيدجر أن مشكلة تراث الميتافيزيقا، كما يمثلها ديكارت، أنها ترانا، أولاً وقبل كل شيء، باحثين عن المعرفة knowers «نتمثل» العالم في عقولنا وبعدها نتساءل كيف لهذه «المثل» أن تتطابق مع العالم الخارجي. (وحقيقة فإن هيدجر برفضه الضمني للصور الخيالية «المصورة» يرفض حقبتنا الميتافيزيقية على أنها «عصر صورة العالم the age of the world picture» ولا يعنى هذا أن هيدجر يرفض الأقوال المألوفة الدارجة عن العالم (مثل القول بأن الجو ممطر يالخارج) على أنها تتعلق بمسائل عن الحقيقة، ولكنه يؤكد أن لهذا النوع من الأقوال المتعلقة «بالتماثل» طبيعة اشتقاقية، أما ما يرفضه فهو ما يمنحه لها التراث الميتافيزيقي من صدارة. وتطمس تلك الصدارة حقيقة أننا، أولاً وقبل كل شيء، منخرطون في العالم، وعلى غير دراية منا نستغل الكيانات المكونة له، وتلك هي خلفية ممارساتنا ومفاهيمنا الجمعية (الإنسان الفرد das Man) التي تعمل على إيجاد العالم المدرَك (وبذلك تجعل ادعاء «التماثل» ممكناً في المقام الأول.)

ومع ذلك وقد بينا هذا الاختلاف، لابد وأن نفهم مجازياً محاولة جراند «لتصوير» الواقع، وأن يفهم كفاحه من أجل الحقيقة في إطار نمط الحقيقة الوجودية الأزلية التي يدل عليه بحث هيدجر عن «معنى الوجود». واتفاقاً مع فكر هيدجر لا يحاول جراند «تصوير» العالم بقدر ما يحاول «استحضاره presence»، واتفاقاً مع فكر هيدجر أيضاً يدرك أن اللغة، وهي الميراث العام (المتساوي) للإنسان الفرد das Man، لا ترقى إلى القيام بالمهمة. بيد أن جراند ينفصل عن فكر هيدجر في جانب بالغ الأهمية على الإطلاق. مع قول هيدجر أن خلفية ممارساتنا ومفاهيمنا الجمعية (الإنسان الفرد

das Man) هو ما أظهر العالم المدرك، ومن ثم، الحقيقة، إلى حيز الوجود في المقام الأول، هو أيضاً يفتح المجال، كما رأينا، أمام إمكانية سلوك وجودي أصيل، تقدم فيه النفس ذاتها إلى عالم خبراتها على نحو متفرد، وبذلك تتيح له أن يكشف عن تماثله مع حقيقة أكثر أزلية a more primordial Truth. ويعكس جراند المتواضع، في شخصه وفي مشروعه، تلك الإمكانية بوضوح، كما يعكسها كامي نفسه. يعتقد كامي أن الحقيقة المجردة («المطلقة») يمكن أن يستخدمها أولئك الذين يعتبرون أنفسهم مالكين لها لتبرير أفكار وأفعال ومواقف كريهة (كما هو الحال مع الأب بانيلوكس، الذي سنتناوله بعد قليل)، وقد وجد ذلك الصلف في نفوسنا، بل وفي نفوس أكثرنا ذكاء، تأييدا في مغازلة هيدجر للنازية، والتي ظنها ستفيد حقيقة الوجود. وفي أعماله المتأخرة بدا هيدجر وقد أدرك تلك المشكلة، فيؤكد «الاختلاف الأنطولوجي» (أي الاختلاف بين وجود الموجودات being of beings مثل ال Dasein وبين الوجود بصفة عامة Being) ويقول إن «الوجود بصفة عامة Being يكشف ذاته ويخفيها»، وهو أكثر تواضعاً في أنه يقوض فكرة أن باستطاعة أي شخص (بمن فيهم هيدجر) أن يسيطر على حقيقة الوجود الأزلية primordial Truth of Being.

ومثل هيدجر يتحول الأب بانيلوكس من موقف فلسفي متعجرف إلى آخر أكثر تواضعاً، دون تغيير منظومة معتقداته الجوهرية. بيد أن ما حمله على هذا التحول ليس إدراك أن موقفه الأكثر تعجرفاً كان متواطئاً عن غير قصد مع الشر البشري (كما بدا الحال مع هيدجر)، بل إدراك أن الشر الطبيعي لا يتفق بالضرورة مع العدالة الإلهية. وظاهرتا الشر الإنساني والطبيعي فتتان فرعيتان من معضلة في فلسفة الأديان تعرف بـ «مشكلة الشر»، ويمكن شرحها إجمالاً فيما يلي: إذا كان الرب عالماً بكل شيء، كلي الوجود، وهو الخير كله، لابد أن يخلو العالم من الشر تماماً، ولكن حيث إن الشر موجود في العالم، فلابد أنه لا يوجد ثمة إله. وتتعامل تلك الاستجابة الأولى لمعتنقي مذهب التأليه بشكل عام مع مشكلة الشر البشري،وهي على قدر كبير من الإقناع: فإذا كان على البشر جميعاً أن يكونوا أخلاقيين بإخلاص، فلابد أن يصبحوا أحراراً (لأن الروبوت الآلي قد يفعل دائماً ما تتطلبه الأخلاق، ولكن لا يمكن اعتباره كائناً أخلاقياً)، وإذا كان البشر أحراراً، صار من حقهم أن يختاروا اقتراف الشر. بيد أن ذلك لايفسر مشكلة الشر

الطبيعي، ويرى أصحاب مذهب التأليه أن الانزلاق في ذلك الفرع من المشكلة أشق وأقسى. حاول فيلسوف القرن السابع عشر ج. دبيو ليبنز G. W. Leibniz مناقشة مشكلة الشر مجادلاً بأننا نعيش في أفضل عالم ممكن (وهو مبدأ عام دأب على الجدل بشأنه معظم الفلاسفة المحدثين) إلا أنه كان جدلاً أجوف، كما أوضح فولتير ساخراً برسمه شخصية دكتور بانجلوس في روايته **كانديد Candide**. (بينما يرى فولتير عبثية إثبات العدالة الإلهية theodicy عند ليبنز أمام أحداث مثل زلزال لشبونة عام 1755 الذي راح ضحيته عشرات الآلاف في غضون ثوان، إلا أنه كان مؤمناً بوحدة الإله he was a deist، ومن ثم لم ينكر وجود الرب.) وجاءت استجابة الأب بانيلوكس لمشكلة الشر الطبيعي على قدر أكبر من الاقناع، نظراً لاتفاق اتجاهه مع كيركجارد أكثر من ليبنز.

وفي خطبتيه الدينيتين أمام أهالي أوران المحاصرين يتضح تحول الأب بانيلوكس من موقف فلسفي متعجرف إلى آخر أكثر تواضعاً (أو، إذا توخينا مزيداً من الدقة، تحوله من موقف مسيحي متعجرف إلى آخر أكثر تواضعاً). وبداية، كما يوضح ريوكس، فلقد «تحدث في نبرة ناعمة أكثر ميلاً نحو التأمل» في الخطبة الثانية، و «وبدلاً من أن يقول «أنتم» صار يقول «نحن» (P, p. 222). لم يتحول بانيلوكس من التوعد بجهنم إلى التعاطف والشعور بالآخرين ومن قوله «أنتم» إلى «نحن» بسبب الموت الجماعي، الذي لم يحير ذلك المسيحي الذي يخشى الرب، والذي يعلم أن مرتكبي الشرور في أوران يحصدون ما زرعوه («إنكم تلقنون درساً الآن»)، بل كان وراءه حادثة موت واحدة لطفل صغير (هو ابن إم أوثون، قاضي البلدة) والذي لم تكن براءته محل أدنى شك. واجه بانيلوكس الطفل، وكان ملقى في فراشه بالمشفى «في تشابه عجيب مع مشهد الصلب»، واستمع إلى «صرخة الموت الغاضبة التي تردد صداها عبر شتى عصور الإنسانية» (P, pp. 215-16)، فصلى من أجله ودعا له بالبقاء، ولكن دون جدوى. ويتضح أنه انطلاقاً من شعوره بالفقد بعد موت الصبي يطرح بانيلوكس على ريوكس في صوت واهن قوله: «ربما علينا أن نحب ما لا يسعنا استيعابه» (P, p. 218)، والتي يشتم منها عقلانية ليبنز التي أغضبت فولتير ، ويرفض ريوكس ذلك الموقف في غير لبس، مذكراً بتيمة إيفان كرامازوف في رواية **الإخوة كرامازوف**: «حتى آخر يوم في حياتي سأظل رافضاً أن أحب طبيعة الأشياء التي تحكم بأن يتعذب الأطفال» و «الخلاص كلمة بالغة الكبر لا

يمكنني فهمها» (P, pp. 218-19). وبعد أن وبخه ريوكس بأسلوب لم يستطع الرد عليه بتسامح، أدرك بانيلوكس أن فهمه للعدالة الإلهية ليس أفضل من فهم الآخرين لها، وأن تلك الأحداث لا يمكن تبريرها على الإطلاق. ومن ثم ففي خطبته الثانية سأل سؤالاً بلاغياً «من يجرؤ أن يؤكد أن بإمكان النعيم الأبدي تعويض لحظة واحدة من معاناة البشر»، ويقر بأن مثل هذه الأحداث تستغلق على الفهم، ومن ثم يعلن قوله أنه إذا اختار المرء «الاختيار المهم» بأن يؤمن بالرب، فلابد أن يرضخ لمشيئة الرب حتى لو قضى بالطاعون، فالإيمان أمر «إما يؤخذ كله أو يترك كله» (P, pp. 224-5). وفي نهاية اليوم، يرفض بانيلوكس إثبات العدالة الإلهية عند ليبنز والإيمان بوحدانية الإله عند فولتير، ومن ثم يتعامل مع مشكلة الشر أساساً معتمداً على المفاهيم الأساسية عند كيركجارد: وكي يحقق المرء الوثبة الإيمانية للإيمان بالرب، بغض النظر عن غياب الأسباب المنطقية لهذا الفعل، يتطلب الأمر «تعطيلاً غائياً لكل ما هو أخلاقي» (أي تعطيل ما هو أخلاقي من أجل تلك الغاية الأسمى). ومع ذلك فعلى غير أبراهام (إبراهيم)عند كيركجارد، الذي اضطر إلى تعطيل ما هو أخلاقي فيما يتعلق بأفعاله حتى يمكنه الاستجابة لمطلب الرب بأن يقتل ابنه، يطلب بانيلوكس في مزيد من التواضع أن نعطل ما هو أخلاقي فيما يتعلق بما ننتظره من ذلك الإله العليم بكل شيء، كلي الوجود والذي هو خير مطلق، والذي لا يقضي بما نعتبره شراً.

الطاعون والركود الاجتماعي

> **كان يحمل الدرس الذي لقنا إياه ذلك الطريق الطويل في الشرور الإنسانية – الدرس المرعب لتحدي الكلمة والفكر لركود الشر.**
>
> حنا أرندت، **أيشمان في القدس**[5]

استهل كامي رواية **الطاعون** بمناقشة مدينة أوران نفسها، ولأنها بلدة تتميز بنمطها «الراكد الدارج » الذي لا يميزه شيء، أطال كامي في هذه المسألة. نعرف أن كل الناس «أصابهم الضجر، وعند فراغهم من العمل يتوجهون «لممارسة عاداتهم». ومع ذلك فالأصل عند مواطني أوران أنهم يعملون بجد، ولكنهم يهدفون إلى «الثراء» وحده، ومن

ثم «فعقد الصفقات» هدفهم الأسمى في الحياة، كما يسمونه. ولتوخي مزيد من الدقة، يفتقر مواطنو أوران إلى الخيال، وما يسعى كامى إلى إيصاله إلينا هو «النمط الدارج الراكد للبلدة والحياة بها». بيد أن تلك المدينة الراكدة الدارجة «ذات النزعة الهادئة المتعالية» هي «مدينة حديثة تماماً»، وهنا تكمن المشكلة الاجتماعية التاريخية العميقة. ومن ذلك الركود «البالغ الحداثة» ينشأ طاعون النازية (وبوجه أعم الشمولية بشتى أشكالها الفاشية والشيوعية، وبسبب ذلك الركود البالغ الحداثة يفتقر الرجال والنساء إلى «أقل القدرات العقلية التي تعينهم على فهم ... ما يلوح في الأفق من نذر لأحداث جسام» توشك أن تحدث (P, pp. 3-6). أضف إلى ذلك، أنه حتى بعد أن أكمل الطاعون دورته بقيت تلك الشروط الاجتماعية التاريخية المسبقة، كما يؤكد كامي في الجملة الختامية من رواية **الطاعون**: «لم ينته الطاعون الدبلي أو يختفي تماماً إلى الأبد» وذلك لأن بإمكانه أن يبقى كامناً لأعوام وأعوام» مطموراً في أكثر الأماكن ألفة»وربما يأتي اليوم الذي يوقظ فيه فئرانه مرة أخرى ويرسلهم للموت في مدينة سعيدة، فيكون في ذلك هلاك الناس وتنويرهم» (P, p. 308).

وتعكس جملة كامي الختامية اللاذعة، أن الطاعون ربما يأتي مرة أخرى ليكون فيه «هلاك الناس وتنويرهم»، رؤيته بأنه بينما انتزع التنوير نفسه من شمولية هو صانعها، يبقى الفكر التنويري في حاجة إلى «تنوير» فيما يتعلق بذاته، وربما كانت الطريقة الوحيدة لأن يحدث ذلك مزيداً من التعاسة نتيجة لدروس لم يتم الوعي بها. وبتعبير آخر يعتقد كامي في وجود علاقة باطنية بين الفكر التنويري (أو على الأقل بين بعض ظواهره) وبين الشمولية، ويثير هذه المسألة تارو، أحب الشخصيات وأجدرها بالثناء في رواية **الطاعون** (في حديث مع ريوكس) : «دعني أبدأ بالقول بأنني مريض بالطاعون بالفعل من قبل أن أحضر إلى هذه البلدة وأجده فيها بوقت طويل، وهو أشبه بالقول بأن مثلي مثل أي شخص آخر، إلا أن هناك البعض ممن لا يعرفون ذلك، أو يشعرون بالارتياح في ظل هذه الظروف» (P, p. 245). والمسألة الجوهرية التي يثيرها تارو، والتي ستتجسد بجلاء في القسم القادم، هي أن ما رآه استخداماً مبرراً للعنف (حيث إنه كان من أجل العدالة) هو طاعون (أي النازية) لا يقل عن الطاعون الذي يحاربه في ذلك الوقت، ورفضه لشتى أشكال الطاعون هو ما دفعه للقول، كما رأينا، أن هدفه في

الحياة «ألا يتعامل مع أي شيء من شأنه أن يتسبب في موت أي شخص أو يبرر للآخرين التسبب في موته، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر وبدواع خيرة أو شريرة» (P, pp. 252-3). وبالطبع ينهار هنا استخدام الطاعون كصورة مجازية للنازية، وذلك أساس الآراء النقدية التي وجهت ضد الرواية. وكما ألمحت سابقاً، أرى أن تلك الآراء النقدية تحمل بعض الحقيقة، إلا أن كامي يتناول تلك العلاقة بمزيد من التفاصيل النظرية في كتابه **المتمرد**، ومن المحتمل أن يكون ذلك السياق (الذي سنتناوله في الفصل التالي) بداية اهتمامه العميق بهذا الاتجاه. وحتى ذلك الحين لابد من التشديد على أن الهدف من رواية **الطاعون** ليس ما يحاصرنا وإنما مدى قدرتنا أو فشلنا في تشكيل حلقات تضامنية متصلة لمواجهته، سواء كان شراً إنسانياً أو طبيعياً. وبناء عليه سأتعرض في هذا القسم لتلك الشخصيات التي تكسر حلقات التضامن المتصلة، بينما سأتناول في القسم التالي تلك الشخصيات التي تشكل تلك الحلقات المتصلة.

وكما ألمحت في بداية هذا القسم، يعتقد كامي أن أولئك الذين يقومون بدور في تنمية الشروط المسبقة الاجتماعية التاريخية للطاعون (الفاشية) يفعلون ذلك دون قصد، ولكنه أيضاً يعتقد أن أولئك الذين يؤيدون الطاعون (الفاشية) عمداً يفعلون ذلك أيضاً عن غير قصد بمجرد أن يصبح في كامل قوته. ورغم أن كامي لا يشدد على هذه المسألة تشديداً كبيراً، إلا أنه يعزي نقائص كوتارد الفاسق، الذي هو أقرب ما في الرواية إلى متعاون مع النازي (أو على الأقل مؤيد متحمس لحكومة فيشي)، إلى «قلب جاهل، أي قلب وحيد» (P, p. 302). أضفى كامي على هذه الشخصية ملامح بالغة الثراء، وسوف أعرض لذلك بين حين وآخر. بيد أنني أود في الأساس أن أتناول في إيجاز النموذج الذي يتجلى فيه الافتقار المعتاد إلى الخيال، ذلك النموذج الذي يتواطأ مع الشر دون قصد بفعل التهيئة التاريخية الاجتماعية (البرجوازية)، ومن ثم يفعل الصواب عندما تتضح له الأمور. ويجسد هذا الموقف القاضي الريفي إم أوثون. ومستر أوثون رجل متعجرف متواضع القيمة يعمل وفق مبادئ الأخلاقيات التقليدية دونما تفكير أو تأمل. وقد رأى إم أوثون أن خطبة بانيلوكس الأولى التي أدان فيها الناس «لا يمكن دحضها على الإطلاق» (P, p. 100)، وهو يقول لتارو: «لا يهم القانون، إنما العقوبة» وهو ما جعل تارو أن يعتبره «العدو رقم واحد» (P, p. 146). أضف إلى ذلك أنه أهان أولاده

في مطعم عام بأن اضطرهم في قسوة إلى اتباع آداب المائدة على العشاء، مما جعل ابنه، على الأخص «ينكمش على نفسه أكثر من ذي قبل» (P, p. 116). ولكن مثله مثل بانيلوكس الذي صار «في حال أفضل مما كان عليه في خطبته الدينية الأولى» (P, p. 150)، صار أوثون في حال أفضل مما كانت عليه شخصيته القاسية. لقد أخذ العدل مأخذ الجد، مسلماً بأنه «حيث يخضع الجميع لقانون واحد» فلابد أن توضع أسرته في الحجر الصحي بعد أن أقر الأطباء إصابة ابنه بمرض الطاعون، (P, p.212)وهو أمر رغم قسوته إلا أنه يشي بالتزام أخلاقي أصيل. وبعد وفاة ابنه، لم يبد إم أوثون «رقة مفاجئة» فحسب، بل قرر البقاء مع المحجوزين في الحجر الصحي بعد أن أخلى سبيله للعودة إلى منزله، وهو تصرف نبيل بحق (P, 259). فهنا تحول إم أوثون عبر تجربة المعاناة الشخصية من «أنتم» التي استخدمها بانيلوكس متهماً الآخرين إلى «نحن» التي تحمل وداً أخوياً، فأعرب بذلك عن إمكانية إفلاته من حلة الأخلاق البرجوازية الضيقة ليتبنى سلوكاً أكثر أصالة.

بيد أن الأمور تختلف اختلافاً كبيراً عندما نتناول شخصية كوتارد. فمع أن كوتارد يعكس يقيناً ما يسميه أرندت «ركود الشر وابتذاله the banality of evil»، فإن ركوده ليس مظهراً من مظاهر السلوك الأخلاقي المضلَل، كما هو الحال مع إم أوثون، بل مظهر من مظاهر الافتقار لأي سلوك أخلاقي على الإطلاق. ولا يحمل كوتارد اسماً أول (ربما لأنه رمز عام لكل المتعاونين مع العدو). وقد أصاب ثراء كبيراً أثناء الطاعون. وهو يصرح بأنه «لم يكن أفضل حالاً من ذلك أبداً» (P, P. 80) و «تحيره» رغبة رامبرت في ترك المدينة المحاصرة (P, p. 144)؛ ومن الناحية المالية هو يتربح من مأساة الآخرين، «يربح أموالاً طائلة في لمح البصر من صفقات صغيرة مشبوهة» (P, p. 260). وباختصار ، حسبما كتب تارو في مذكراته، «كوتارد صورة حية للرضا» (P, p. 194). ومع ذلك يتحدث كامي عن كوتارد متعاطفاً، فيرى أن حبه للطاعون ناتج عن شعوره الخاص بالعزلة الاجتماعية، فمثله مثل الآخرين ممن معه في نفس القارب، يعاني من القلق الذهني وخوف المرء من جاره، ومن ثم فهو متكيف: «الواضح أن خطر الموت يكتنفه مثلما يكتنف الآخرين، ولكن تلك هي المسألة؛ فهو في الخطر مع الآخرين» (P, p. 195). ومثلما حدث في غير ذلك، يتحطم هنا استخدام الطاعون صورة مجازية

للتعبير عن الاحتلال النازي، فمن حيث إنه متعاون مع العدو، لا ينظر إلى كوتارد على أن «خطر الموت يكتنفه مثلما يكتنف الآخرين». وحقيقة فهو «لا يكتنفه خطر الموت مثلما يكتنف الآخرين»، كما يؤكد هو نفسه في قول دال: «إنهم قلقون لأنهم ببساطة لا يتركون العنان لأنفسهم، وأنا أعرف ما أقول جيداً» (P, p. 198). ولأنه بلا وعي، ناهيك عن وعي «نظيف» (P, p. 196)، يستطيع كوتارد أن يترك لنفسه العنان، وفي ذلك النوع وحده من السباق نحو القاع يرتفع إلى القمة لأن القاع هو حيث بدأ (إذا اتبعنا منطق كلامنس).

وفي النهاية «المشكلة» مع كوتارد أنه يرمز إلى الكثير، ومن ثم فهو لا يرمز حقيقة إلى أي شيء على الإطلاق. فهو وحده من بين شخصيات العمل الرئيسية الذي يؤيد الطاعون ويتوحد معه عن عمد، بينما يشكل أولئك المتعاونون مع حكومة فيشي مجموعة كبيرة تختلف اختلافاً كبيراً فيما بينها. ومثل كامي قد نكون يقيناً على صواب إذا تعاطفنا مع بعض فصائل هذه المجموعة، ممن يواجهون اختيارات مقيتة، ويقومون باختيارات لا تنبع من صميم شخصياتهم. بيد أن كوتارد ينتمي إلى فصيلة أخرى من تلك المجموعة، فصيلة الطاعون عندها ينبع من شخصياتهم ذاتها، وذلك سبب ازدهارهم في ظله. لا تستحق هذه المجموعة تعاطفاً، إلا إذا وزع التعاطف عليها بسخاء دون تمييز، ولابد أن أعترف أنه أمر يتجاوز قدراتي، حتى لو كان أكثر المقاربات استنارة (كما اعتبره كامي، حسب ظني).

الطاعون والشخصية: بزوغ الأخلاقيات الفينومينولوجية عند كامي

ينشأ الشر في العالم عن الجهل دائماً، وربما تسبب النوايا الحسنة من الضرر بقدر ما تسببه سوء النوايا إذا افتقرت إلى الفهم. وإجمالاً يغلب الجانب الطيب الشر في البشر؛ ومع ذلك فليست تلك هي المسألة. ولكنهم على قدر من الجهل، وذلك ما نطلق عليه الرذيلة أو الفضيلة؛ وأكثر الرذائل المستعصية على التقويم هي من قبيل الجهل الذي يتوهم أنه يعرف كل شيء ومن ثم يدعي لنفسه الحق في القتل.

ألبير كامي، الطاعون[6]

ويقوم ريوكس، على نحو خاص، بوظيفة المتحدث بلسان كامي، وهذه الفقرة جزء من فقرة أطول يبخس فيها «الراوي» في تواضع استحقاق فرق النظافة الصحية للثناء بغرض ألا «يقدم تحية غير مباشرة وإن كانت قوية إلى الجانب الأسوأ من الطبيعة الإنسانية» (P, p. 131)، وهو، كما سنرى لاحقاً، يعبر عن رأي كامي تعبيراً خالصاً. أضف إلى ذلك أن حياة ريوكس تتشابه تشابهاً كبيراً مع حياة كامي، بما في ذلك علاقته بوالدته. وليس ريوكس وحده من يتحدث بلسان كامي معبراً عن معتقداته وتتشابه حياته مع حياته تشابها كبيراً، فالشيء نفسه ينطبق على تارو ورامبرت. وأرى أن هذه الشخصيات الثلاث تمثل المحكات الرئيسة الثلاثة في بزوغ الأخلاقيات الفينومينولوجية عند كامي: الالتزام بالفهم، والسعادة، وتخفيف المعاناة الإنسانية.

ومن حيث كونه الراوي المجهول، يستهل ريوكس رواية **الطاعون** بإعلانه أنه لن يلتفت إلى «اختلاف الرؤى» فيما يتعلق بالقصة التي سيرويها، إنما سيقتصر على مجرد الرواية: «فعمل[الراوي] أن يقول فقط: هذا ما حدث». أما إلى أي مدى يأخذ كامي هذا الموقف الموضوعي مأخذ الجد، فأمر غير واضح، بيد أن مفهومه عن العبث ينفتح (سلبياً) ليصبح رؤية بوسع أي منا الوصول إليها، وذلك لأنه لا يومن «بالرؤية الإلهية الشاملة the God's eye view». وحقيقة، كما رأينا، فإن ريوكس نفسه يرفض ذلك الموقف. فبعد خطبة بانيلوكس الأولى، يقول ريوكس إن بوسعه «التحدث بمثل هذه الثقة عن الحقيقة – المطلقة truth –with a capital T» لأنه «لم يتصل بالموت، ورداً على سؤال تارو عما إذا كان يومن بالرب، يقول ريوكس «كلا»، وأنه يعتبر نفسه في الأساس وقد انحدر «لمحاربة الخلق كلما وجده» دون أن يبصره. ومع ذلك، مثله مثل كامي، يوسع ريوكس نطاق النظرة القائلة «بالرؤية الإلهية الشاملة»، فيتبع في عمله «ظل الإله» عند نيتشة، وإن ضمنياً فقط: «حيث إن نظام العالم تشكل بالموت، ربما يصبح من الأفضل للرب أن نرفض الإيمان به، وأن نكافح ضد الموت بكل قوتنا، دون أن نرفع بصرنا نحو السماء حيث يجلس في صمت.» ولكن، كما يشي ذلك، فعلى غير كامي (وأيضاً تارو، كما سنرى فيما بعد)، فإن عرش الرب الخالي، ناهيك عن وجوده من أجله فحسب، لا يقوم بدور في فكره. وفي النهاية، تركز أعيننا على المستوى الواقعي لوجودنا الإنساني الشامل، فكل ما يعرفه ريوكس أن «هناك مرضى يحتاجون العلاج»

أما فيما يتعلق بالباقين فيعترف بأنه «يتلمس طريقه في الظلام محاولاً أن يتبين شيئاً» . (P, pp. 126-7)

ولإضفاء معنى منطقي على ما يبدو تبايناً بين الوضع الذي انتحله ريوكس لنفسه كراوٍ يلتزم الموضوعية وبين تبرئه من أي رأي يعمل على إنجاح تلك الموضوعية، لابد أن ننظر إليه كشخص يلتزم التزاماً تاماً بالبقاء على مستوى «العيني، ويعني ببساطة وصف (وليس شرح) ما يراه بأمانة بقدر الإمكان.» وهو في هذا يشبه ميرسولت، وإن كان بالطبع نسخة تفوقه ثقافة وفطنة. فريوكس، مثل ميرسولت أعياه «المجرد»، رغم أنه بما له من ثقافة رفيعة وفطنة يدرك أن المرء إذ «يحارب التجريد فلابد أن يكون في تكوينه شيء منه» (P, p. 91)، وريوكس مثل ميرسولت جاد متجهم ومتجمد العواطف، فقد نسى أن زوجته تناضل من أجل حياتها في مصح خارج حدود المدينة (P, p. 156). أضف إلى ذلك أنه أيضاً مثل ميرسولت، الذي ذكر أنه كان يأخذ الحياة مأخذ الجد إلا أن ذلك تغير بعد أن اضطر إلى ترك دراسته، يخبرنا ريوكس أنه عندما كان طبيباً شاباً كان مشهد الموت «يجعله يثور على نظام الأشياء جميعاً ... [ولكن] نضجتُ وأصبحتُ أكثر تواضعاً، وبقي أنني لم أتمكن أبداً من التعود على مشاهدة الناس يموتون، وهذا كل ما أعرف» (P, p. 128).ويذكرنا ريوكس بسيزيف، فاحتقاره الموت و«المعاناة» على وجه العموم، التي يراها معلمته (P, p. 129) حمله على النضال في معركة ضد الطاعون مضنية كصعود الجبال، وحسبما يرى ريوكس، ليس في هذا الاضطرار شيء معقد أو جدير بالثناء:

> **في ذلك الوقت طاف عدد من فلاسفة الأخلاق السذج بلدتنا معلنين أنه ما من شيء يمكن عمله حيالها ولابد أن نذعن للمحتوم. وكان على تارو وريوكس وأصدقائهما الإجابة برد أو آخر، إلا أن النتيجة كانت دائماً واحدة، وهي يقينهم بضرورة المقاومة بطريقة أو بأخرى، وعدم الإذعان. فالمهم إنقاذ أكبر عدد من الأشخاص من الموت ومن أن يكتب عليهم فراق لا ينتهي. وما من وسيلة للقيام بذلك سوى وسيلة واحدة: محاربة الطاعون. ما من شيء يدعو للإعجاب في هذا الموقف؛ إنه محض موقف منطقي (P, p. 133).**

وحقيقة يرى ريوكس أن تلك الاستجابة مباشرة مثل معرفة «2+2 =4»

(P, p. 132). وسنعود إلى الأخلاق عند ريوكس في هذا القسم لاحقاً.

ومثل ريوكس دفعت المعاناة تارو إلى العمل، إلا أن تارو، وهو أكثر الشخصيات التي أساء إليها استخدام كامي للطاعون كصورة مجازية للاحتلال النازي، يرى ضرورة فهم المعاناة في إطار نظري أوسع. فعندما سأله ريوكس لماذا قرر الانخراط في الأمر، مع أنه ليس من مواطني أوران، أجاب تارو «دستوري الأخلاقي»، وعندما واصل ريوكس ليسأله وما هو ذلك «الدستور الأخلاقي»، أجاب تارو في سلاسة «الاستيعاب والإدراك «comprehension» (P, p. 130). ويقصد بالاستيعاب عند تارو فهم المعاناة الوحشية داخل إطار نظري أوسع، وذلك حتى لا ينتهي بنا الأمر إلى زيادة المعاناة بينما نحن نسعى جاهدين إلى تخفيفها. وذلك الإطار النظري الأوسع، الذي أوحت به اعتبارات اجتماعية تاريخية وميتافيزيقية على حد سواء (والتي سنتناولها في حينها)، لم يجعل تارو أكثر شخصيات الرواية إثارة للاهتمام وثراء فحسب إنما جعله أيضاً أقربها إلى كامي نفسه.

وكما رأينا بالفعل، يعترف تارو أنه كان قد أصيب بالطاعون - أو إذا توخينا مزيداً من الدقة - بمتغيراته الاجتماعية التاريخية، الميل لإحداث المعاناة وإيقاع الموت في النهاية - قبل أن يرحل إلى أوران بفترة طويلة، وأنه «لطالما أراد أن ينجو منه» (P, p. 247)، وذلك على غير أولئك ممن هم يجهلون تلك الحقيقة أو يتعايشون معها. أخبر تارو ريوكس أنه في صباه كان موهوباً ومزهواً بذاته، ولكن «تغيرت مشاعره تغيراً كبيراً» يوم رأى والده، وكان ممثلاً للادعاء، يترافع في قضية عقوبتها الإعدام. ومثله مثل إم أوثون إلى حد كبير، لم يبد والد تارو قبل ذلك أسوأ من كونه يفتقر إلى الخيال افتقاراً لا ضرر منه، ولكن عندما رآه تارو يسعى في عدوانية لإنزال عقوبة الإعدام بمدعى عليه يتجمد رعباً شعر بنفور منه وفسر الأمر على أنه «أحقر أشكال القتل». وبعد أن استخلص أن النظام الاجتماعي نفسه يقوم على عقوبة الإعدام، التحق تارو بالمجموعات الثورية التي تزمع «محاربة النظام القائم»، ولكن سرعان ما أدرك أنه لا يقل عنهم تورطاً في القتل، وأنه رغم الجدل المنطقي من قبل المجموعات التي يقتل من أجلها، لا يسعه أن «يقبل أي نوع من الجدل يبرر المذابح التي عليه القيام بها. ومن ثم يخلص تارو إلى «أننا جميعاً مصابون بالطاعون»، حيث إننا نتسبب في الموت بطريق أو بآخر (سواء على

نحو مباشر أو غير مباشر)، وهو إنما يسعى إلى أن يجد هدوء البال الذي فقده، يعني ألا تكون له صلة بأي شيء من شأنه أن يسبب موت شخص آخر. لقد «ترك للآخرين صناعة التاريخ» (لأنه لن يقتل)، ورفض أن «يصدر حكماً» على أي شخص (كما ظهر في معاملته اللطيفة مع كوتارد) وهدف لأن يكون «قديساً بلا إله»(P, pp. 245 - 55). ومما لا شك فيه أن كامي كان يقصد بذلك المحاولات الأكثر عدوانية لصناعة التاريخ، ولكن قد يتطلب منع أولئك الذين ينوون القتل من صناعة التاريخ القتل ذاته، وهو ما يجب أن يجرد تارو من أسلحته، ولكنه لا يفعل، لأن إقامة فرق النظافة الصحية يصعب قبوله في ضوء الإطار العام للصورة المجازية المستخدمة في الرواية.

أضف إلى ذلك أن تارو برغبته في أن يكون قديساً بلا إله أقام دليلاً على أن عنصراً ميتافيزيقياً يسري في فكره، وهو ما يفصل فكره عن فكر ريوكس بمقدار شعرة، ولكن بإمكانه أن يؤدي إلى فروق عملية. فكما رأينا كان ريوكس فيما مضى « يثور على نظام الأشياء جميعاً» ولكنه «أصبح أكثر تواضعاً» وعلى حين يضمر التمسك بالقول بعرش الإله الخالي، يقرر أنه من الأفضل «أن نحارب الموت بكل قوتنا، دون أن نرفع أبصارنا نحو السماء حيث يجلس في صمت». وباختصار ، كما رأينا، لا تقوم فكرة عرش الإله الخاوي بأي دور في فكره. وتارو أيضاً كان «يثور على نظام الأشياء جميعاً» وحين أدرك أن القتل ينتشر في كل مكان، صار «أكثر تواضعاً»، وإن كان، مع التزام متواصل بمحاربة الموت والمعاناة، مثله في ذلك مثل ريوكس. ومثل ريوكس أيضاً يتمسك تارو بالرأي القائل بعرش الإله الخالي، ولكن الأمر بالنسبة لتارو ليس مضمراً إنما هو يصرح به، حيث يتغلغل ذلك في ثنايا فكره. ومن ثم بينما يعترف ريوكس بعدم قدرته على فهم الأشياء المتعالية (وهو في ذلك لا يختلف عن مرسولت)، يأتي ذلك في قلب مقاربة تارو، وحقيقة قد يعلل ذلك كونه شخصية أكثر ثراء من ريوكس. وكما أوضحنا من قبل، إنه خطأ في التصنيف أن نحاول الحياة بالعبث (أي الحياة وفق «منطق» العبث كما يفهم نظريا)، فذلك يعمل على إحداث تشوهات بالغة في الذاتية، كما يظهر في حال مرسولت وكاليجولا. بيد أنه عندما يملي العبث منظورنا العملي، فهو يقوم بقدر من التفريغ لأعظم خططنا، سواء كانت سياسية اجتماعية أو وجودية. وكما يعترف توماس ناجيل، «العبثية هي أكثر ما فينا بشرية، فهي مظهر من أكثر مظاهر صفاتنا الشخصية تقدماً وإثارة

للاهتمام»[7] وتظهر تلك الصفات الشخصية عند تارو في حس فكاهي وسخرية (على غير ريوكس). وإذا نظرنا إلى الأمر بهذه الطريقة نرى أن المسائل الوجودية المحيرة عند تارو تدفع نحو حياة أفضل، ومع أن ريوكس كان يفكر في صديقه المتوفى عندما نعي «جدب الحياة التي تفتقر إلى رؤى الخيال» (P, p، 292)، فحياته الشخصية هي ما يجب أن يكون الموضوع المناسب للاهتمام.

بينما لم يحقق ريوكس وتارو قدراً كبيراً من السعادة، حيث إن الالتزام بتخفيف المعاناة وتحقيق الاستيعاب لا يسير في هذا الاتجاه، إلا أن كليهما يدرك أن السعادة جزء لا ينفصل عن الاعتبارات الأخلاقية التي تحركهما، وهما يعبران عن ذلك بقدر من الوضوح. (وهكذا يفعل كامي، فيخبر «صديقه الألماني» في الاقتباس الذي استهل به هذا الفصل أنه لا يستسلم لليأس إنما يسعى «لخلق السعادة بغرض الثورة على عالم تسوده التعاسة»). وجد ريوكس وتارو دافعاً لتأملاتهما حول السعادة في مأزق رامبرت، وهو صحفي من مدينة أخرى جاء لتفقد الأحوال المعيشية للسكان العرب في أوران، ولكن سرعان ما وجد نفسه محجوزاً في المدينة بمجرد أن فرض عليها الحجر الصحي. وجد رامبرت نفسه بعيداً عن المرأة التي يحبها، فاستمات في الفرار من المدينة بأي وسيلة «من أجل السعادة»، ولم ير رايوكس وتارو أن من اللائق إيقافه. يقول ريوكس لرامبرت «ما من شيء في العالم» يجعله يحاول إثناءه عن ترك المدينة، لأنه غير مخطئ في أن «يجعل الحب في المقام الأول» (P, p. 163)، وبعبارة أكثر صراحة، أنه ما من شيء يستدعي الخجل في تفضيل المرء للسعادة (وهو ما رد عليه رامبرت، كما رأينا، بقوله: «قد يكون من المخجل أن يسعد المرء بمفرده».) ومتابعة لرأي ريوكس يقول تارو لرامبرت أنه إذا التزم بتقويم تعاسة الآخرين، لم يجد وقتاً لتحقيق سعادته (P, p.209)، وعندما تحدث إلى ريوكس صرح بقوله: «لابد أن يحارب المرء من أجل الضحايا، ولكن لو توقف عن الاهتمام بأي شيء عدا ذلك، فما جدوى الحرب.» (وهنا يقنع تارو ريوكس بأن يخرق القانون وأن يسبح معه على الشاطئ «من أجل الصداقة»، وهو ما منح الاثنين لحظة من السعادة، P, p. 256) . وفي إيجاز فإنه من خلال رامبرت لا يبرر الحق في السعادة فحسب ولكنه يبرر في مواجهة ما قد يمليه الواجب نقيضاً لذلك، وبينما يبدو ضعيفاً ما برر به رامبرت رحيله في البداية بقوله: «إن رفاهة العامة ما هي إلا حاصل جمع

الرفاهة الخاصة لكل منا» (P, p. 88)، إلا أنه كان يحمل مايكفي من الحقيقة لإقناع رايوكس وتارو.

الفهم والسعادة والحد من المعاناة - تلك هي العناصر الثلاثة الأساسية في الكوكبة الأخلاقية الناشئة عند كامي، وفي نهاية تناولنا لرواية **الطاعون** يجدر بنا فهم الأخلاقيات التي يقدمها فيها، ففي هذه الرواية كثير مما ينبئ بمواقفه اللاحقة، سواء من الناحية النظرية (**المتمرد**) أو من الناحية العملية (الحرب الباردة وحرب الجزائر). ومع أن المجال هنا قد لا يتسع لتناول موجز شامل للنظريات الأخلاقية المعاصرة، إلا أننا كي نفهم الأخلاقيات الناشئة عند كامي، لابد على الأقل أن نضعها في إطار مفاهيم هذه النظريات. وبداية لابد أن نسأل ما إذا كان نفعياً، لأن في رواية **الطاعون** الكثير مما يشي بأنه كذلك[8]. وبوصفها نمطا من العواقبية consequentialism (أي الرأي بأن أخلاقية الفعل تقررها العواقب الناتجة عنه) ترى النفعية أن الفعل يكون «صواباً» إذا كان وحده من بين الأفعال المتاحة للفرد يزيد الرفاهة الاجتماعية إلى أقصاها، وهو ما يفهم بمعنى زيادة الاستمتاع العام (والحد من الألم العام) لأولئك الذين يتأثرون بهذا الفعل. وإذا تناولنا كامي فإن كلاً من ريوكس وتارو يجادل بأن الحد من المعاناة هو الأسمى أخلاقياً - فكما رأينا ريوكس يؤكد: « المهم إنقاذ أكبر عدد من الأشخاص من الموت ومن أن يكتب عليهم فراق لا ينتهي» (P, p. 133) - وهو ما يفصح في وضوح عن جانب من جوانب المعادلة النفعية. وعلى حين لا تتناول رواية **الطاعون** زيادة السعادة (وليس الحد من المعاناة) (لأسباب واضحة إذا علمنا الموقف) فإن الاهتمام بتحقيق السعادة يومئ بوضوح إلى الجانب الآخر من المعادلة.

أضف إلى ذلك أن مجادلات كامي في رواية **الطاعون** تبدو شبيهة تماماً بمجادلات بيتر سينجر Peter Singer، أحد رواد النفعيين المعاصرين. ففي مقال له بعنوان «المجاعة والوفرة والأخلاق» يتناول سينجر ما يراه واجبنا نحو من ليس لديهم ما يكفي من الطعام أو الإيواء أو الرعاية الطبية فيبدأ بقوله: « على افتراض أن الموت من نقص الطعام والإيواء والرعاية الطبية شيء سيئ ... وأنه إذا كان في مقدورنا أن نمنع شيئاً سيئاً من الحدوث، دون أن نضحي في سبيل ذلك بشيء متشابه في الأهمية الأخلاقية تحتم علينا أن نفعله.»[9] (ويعني «متشابه في الأهمية الأخلاقية» في سياق المقال الضروري من

الطعام والمأوى والرعاية الطبية.) ويرى سينجر أن ذلك النوع من الحرمان شيء سيئ، وأننا مطالبون أخلاقياً في الأساس بتقديم العون، وهو ببساطة أمر من قبيل «اثنان واثنان يساوي أربعة»، وهو بالطبع الطريقة نفسها التي يميز بها ريوكس عملية اتخاذ القرار فيما يتعلق باختيار الالتحاق بفرقة النظافة الصحية. (ولهذا يقول سينجر إن على «أولئك الذين يخالفونني الرأي ألا يتابعوا القراءة»: إذا كان الشخص عاجزاً عن إجراء القياس الأخلاقي من قبيل «اثنان واثنان يساوى أربعة» فماذا يمكن أن يقال بعد ذلك.) أضف إلى ذلك أن سينجر يرى أن فهمه لواجبنا يعيد رسم واجبنا التقليدي - ميزة الإحسان (إن لم يكن يمحوه). ونفس الشيء طرح في رواية **الطاعون**. فيرى ريوكس أن أولئك الذين التحقوا بفرقة النظافة الصحية «لا فضل كبير لهم فيما فعلوا... وهنا قد يكون الشيء الذي لا يتطرق إلى الفكر ألا يحملوا أنفسهم على ذلك الفعل.» فبعد قوله إن « المهم إنقاذ أكبر عدد من الأشخاص من الموت» وأن الوسيلة الوحيدة للقيام بذلك «محاربة الطاعون» يقول إنه «ما من شيء يدعو للإعجاب في هذا الموقف؛ إنه محض موقف منطقي» (P, p. 132-3).

بيد أن كامي ليس نفعياً رغم تلك الجوانب المتشابهة. فالنفعيون في جوهرهم «يهتمون بالحسابات» بمعنى أنهم يرون أن من واجبهم الأخلاقي (نظرياً على الأقل) أن يحسبوا بقدر الإمكان إجمالي المتع والألم الناتج عن الأفعال المتاحة أمامهم، وبعدها يختارون الفعل الذي يزيد من المتع إلى أقصاها، وكامي ليس كذلك. (وحقيقة لن يترك نفعي رامبرت أن يفر من المدينة «من أجل السعادة»، «لأن سعادة فرد واحد لا تضاف إلى التعاسة المحتملة التي تنشأ عن ذلك). ومثل نظرية الالتزام الأخلاقي، القائمة على الالتزام بالقواعد (انظر\ي الهامش 8) تقوم النفعية على «منهج» لتحديد الصواب الذي نفعله، وعندما قال كلامنس: « عندما لا تكون للمرء شخصية لابد أن يتبع منهجاً» (F, p. 11)، كان يتحدث نيابة عن كامي. وهنا يمكن الجدل بأنه لابد أن يمتلك المرء شخصية قويمة لينفتح على الحسابات النفعية في المقام الأول، ولكنه أمر لا يخضع للمزاج. فما هو مزاجي عند كامي في شتى أشكال اتخاذ القرار هو الشخصية، كما يلمح كلامنس، وهو بهذا أكثر تشابهاً مع العودة الحديثة إلى «أخلاقيات الفضيلة». وحقيقة يقول كامي في الفقرة التي استهل بها هذا القسم إن البشر «على قدر من الجهل، وذلك ما نطلق عليه

الرذيلة أو الفضيلة» وهي لغة أخلاقيات الفضيلة. والمقصود بذلك أن الشخص الذي «يستوعب» (إذا استخدمنا القول المأثور عند تارو في أوسع معانيه) وكانت له على غير ذلك شخصية رائعة، يكون فاضلاً ومن ثم يأتي بأفعال فاضلة، مما يسفر في النهاية عن شخصية متميزة.

وداخل أخلاقيات الفضيلة المعاصرة ذاتها جدل بين ما يوصف بأنه اعتبار «عامل القاعدة agent based» واعتبار «عامل التركيزagent focused» وتدور أساساً حول سؤال: أيهما يأتي في المقدمة العامل الفاضل أم الفعل الفاضل؟ ويرى اعتبار عامل القاعدة، الذي يعد أكثر تطرفاً، أن ما يجعل الفعل فاضلاً أن يقوم به أشخاص ذوو شخصيات فاضلة، بينما يرى عامل التركيز أن الشخص يصبح فاضلاً إذا أتى أفعالاً فاضلة بمزاج قويم. و «أخلاقيات الفضيلة» عند كامي من الفئة الثانية؛ لأنه يعتقد أن ثمة أفعالاً فاضلة أو شريرة في جوهرها. ومن ثم فالقتل في جوهره شرير، والشخص الذي يرفض أن يقتل بسبب من شخصيته شخص فاضل. وباعتبارات عامل التركيز ما يخضع للمزاج ليس قاعدة ولا حساباً، بل نوع من «الرؤية» أو «الإدراك بالبصيرة» (حسب تعبير أرسطو، أبو أخلاقيات الفضيلة) وهو أيضاً نوع من عملية اتخاذ القرار، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعقولنا وعواطفنا.[15] وتنتج تلك الحاجة للرؤية أو الإدراك بالبصيرة عن حقيقة أن كل موقف (مهما دقت الفروق، التي تخضع غالباً للمزاج الأخلاقي) هو موقف مختلف، ودون منهج لاتخاذ قرارات أخلاقية، يحتاج الأمر إلى شخص بالغ التهذيب والرقي ليرى أو يدرك ببصيرته الصواب ليفعله. فحتى في العصور القديمة حيث وجدت خلفية واسعة من المعايير التي تحدد سمات ما يتسم بالفضائل (سواء في الأشخاص أو الأفعال)، بل «معنى الصلاح» في جوهره، كان الشخص بالغ التهذيب والرقي وحده القادر على أن يرى أو يدرك ببصيرته الصواب ليفعله عندما يشوب الالتباس الأخلاقي تفاصيل الموقف. بيد أنه في العصور الحديثة قد تكون تلك القدرة على الرؤية أو الإدراك بالبصيرة هي كل ما تبقى من أخلاقيات الفضيلة، وبينما لا يعبر عنها فيلسوف أخلاقيات الفضيلة المعاصر بهذه الطريقة، إلا أن ما يعنيه ذلك، على الأقل بالنسبة لكامي، هو نوع من الأخلاقيات الفينومينولوجية. وبعبارة أخرى يعتقد كامي، كما سنرى لاحقاً، أن الحداثة (في صورها الشيوعية والفاشية والبورجوازية) حطمت تماماً خلفية المعايير

التي تحدد سمات ما يتسم بالفضائل ولم يبق لنا شيء سوى الرؤية والإدراك بالبصيرة. فإذا لم ير المرء أن من الخطأ قتل إنسان، إذا لم يشعر المرء بالتقزز لمجرد قيامه بالقضاء على حياة شخص آخر، فلا جدوى للجدل (وهو ما جعل كامي لا يعطي أسباباً للالتحاق بفرقة النظافة الصحية). وخلاصة القول أن صارت أخلاقيات الفضيلة الأخلاقيات الفينومينولوجية في حقبة زمنية انهارت فيها الحياة الاجتماعية وصار الأفراد يرجعون إلى مخزونهم الأخلاقي الخاص.

ذكرت أنفاً أن كامي يرى أن القتل شر في جوهره، فحتى لو كان الشخص يتصرف من منطلق عامل التركيز في أخلاقيات الفضيلة، أي شخص يرى الأفعال إما فاضلة أو شريرة، لابد أن يفسح مجالاً للشخصية لتتمعن الأمر، حيث إن هناك أوقاتاً تحتاج فيها الفضيلة إلى أداء ما درج على وصفه بالشر. (إذا اعتبرنا فعلا من الأفعال شراً في ذاته، كأن يكون محظوراً على الإطلاق، هنا تصبح قاعدة والشخص الذي يعتقد ذلك هو من معتنقي مذهب الالتزام الأخلاقي وليس أخلاقيات الفضيلة.) وأرى أن إيعاز كامي ضد القتل له هذه الطبيعة، وبهذا الفهم نكون قد تجنبنا المشكلة الرئيسة. يرفض تارو، وهو يشبه كامي شبهاً كبيراً، أن يقتل مهما كانت الظروف، وقد وصل إلى هذا الموقف لأنه قرر أنه من الخطأ القتل من أجل المنظمات الثورية التي كان عضوا فيها، وهو أمر على قدر كبير من الإنصاف. ومع ذلك بوسع الشخص بالغ التهذيب والرقي أن يقرر أنه من الخطأ القتل من أجل مثل أعلى مثل «المجتمع العادل»، أما القتل لإنقاذ ضحايا يواجهون الموت مباشرة على يد الجلادين فليس كذلك، مما سمح لتارو بالالتحاق بحركة المقاومة التي تعبر عنها فرق النظافة الصحية التي أنشأها تعبيراً مجازياً.

من الحصار الطبيعي إلى الحصار الاجتماعي

في حالة حصار أردت مهاجمة ذلك النوع من المجتمع السياسي الذي أنشأ نفسه، أو ينشئ نفسه، وفق النموذج الشمولي، سواء في اليمين أو اليسار. وما من شخص حسن الطوية يفوته أن يدرك أن مسرحيتي تدافع عن الإنسان الفرد، الجسد في أنبل جوانبه...

ألبير كامي، «لماذا إسبانيا؟» (رد على جابريل مارسيل)[٦٦]

إذا كانت رواية **الطاعون** وظفت ظاهرة طبيعية مجازاً اجتماعياً، فإن مسرحية **حالة حصار**، التي كان عرضها الأول عام 1948، تتخذ، في جزء غير صغير منها، ظاهرة اجتماعية لتوظفها صوراً مجازية لظاهرة طبيعية. وحسبما يقول كامي، فإن مسرحية **حالة حصار** أقرب شبهاً بمسرحية أخلاقية من العصور الوسطى وشخوصها «رمزية» في الأساس» (CTOP, p. ix). ومن أكثر الشخصيات الرئيسة الفاسقة في المسرحية طاغية يدعى «الطاعون»؛ وشريكه المشرف على الدفاتر «السكرتير»؛ ومجموعة من المتعاونين أبرزهم معتنق لمذهب العدمية يدعى «نادا» («لا شيء») وقاض متواضع الفكر يدعى «كاسادو» («متزوج»). وللإطاحة بهذا الطاغية يحتاج الأمر إلى «رياح تهب من البحر»، والمحرض على هذه الرياح بطل المسرحية ديجو (وهو دارس للطب) وتشد من أزره خطيبته فيكتوريا (ابنة كاسادو). وإنطلاقاً من مغزى رواية **الطاعون**، تلمح مسرحية **حالة حصار** إلى أن الشمولية تنتج عن افتقار البرجوازية إلى الإبداع والخيال مما أدى إلى عجزها عن دعم التضامن، ولا يمكن الإطاحة بنظام حكم شمولي إلا بتعزيز روح التضامن.

تستهل المسرحية بمذنب يتسامت في السماء فوق البلدة الإسبانية كاديز، وبينما رأى فيه السكان نذير شؤم، تستعرض الشخصيات الرئيسة شخصياتها من حيث العلاقة معه. فيرى نادا في المذنب إشارة إلى الدمار الذي يأمله، وترى فيه كاسادا فرصة لوعظ العامة بأن تركع متضرعة للرب كي يغفر خطاياها، أما ديجو، وربما قد فطن ضمنياً لأهمية المذنب الاجتماعية، فيطلب من مواطني بلدته أن «يتحلوا بالشجاعة وكل شيء سيسير على ما يرام». وبعد ذلك بفترة قصيرة وصل رسول المحافظ يعلن أن «الحكومات الصالحة هي تلك الحكومات التي لا يحدث شيء في ظلها» ويحذر من أن من يتحدث عن المذنب على أنه شئ غير «ظاهرة طبيعية» سيلقى عقاباً شديداً (CTOP, pp. 137-42). أطاع المواطنون، وفي النهاية ظهر المحافظ ليكرر ما أمر به، معلناً أنه يكره التغير، وفوق كل شيء «يؤيد الثبات»، الذي يدفع بالفقراء أن يتظاهروا ساخرين بأن حظهم لم يتحسن (CTOP, pp. 151-2). وهنا انتشر الطاعون بين مواطني البلدة، وتجاهله المحافظ المهرج، إلا أن الطاعون نفسه هو محض نذير شؤم، وبعد ذلك بفترة قصيرة وصل «الطاعون» و «السكرتير». وبسرعة تم التخلص من المحافظ وترسخ حكم شمولي.

وبتولي السلطة أغلق «الطاعون» والسكرتير المدينة وأخضعا الحياة اليومية لنظام

صارم. وبعد أن أعلن أنه يحكم في الواقع ومن ثم بمقتضى الحق، أصدر «الطاعون» قوانين غامضة وتعسفية في نفس الوقت، أحدها أن يحتفظ المواطنون في أفواههم بضمادات مبللة بالخل، يبدو الغرض منها في الظاهر محاربة الطاعون، ولكنها تهدف في الحقيقة إلى تعليمهم «فن الصمت»، فقد كان الغرض انهيار التواصل بينهم. أضف إلى ذلك أن صدرت التعليمات بأن يستخرج الجميع «شهادات وجود»، والتي تحتاج من كل شخص أن يبرر وجوده، كما أقيمت مشروعات «لمنشآت عامة بلا فائدة» (CTOP, pp. 166-81). وردد القاضي كاسادو منطق «الطاعون» ترديد البغاء فأيد حكمه بأسانيد قانونية، مؤكداً أن القانون لابد وأن يطاع لا لشيء سوى لأنه القانون (CTOP, pp. 189-90)، واقتصر اهتمام نادا الذي عبر عنه في حديثه إلى «الطاعون» على «أننا لم نقطع شوطاً بعيداً بما يكفي» (CTOP, p. 211). وتصدى ديجو وحده «للطاعون» و«السكرتير»، وأثارت شجاعته شجاعة الآخرين، مما قلب التيار على الطغيان. ولكن بقي مع «الطاعون» كارت واحد يلعب به. فقد أصيبت فيكتوريا بالطاعون، وكان بوسعه إما أن يبقي على حياتها أو ينهيها، مما جعله يقدم عرضا لديجو: مع أنه سيكون ممتناً لو قدم ديجو حياته إليه لينهيها وينقذ فيكتوريا، إلا أنه سينقذ حياتهما هما الاثنين لو خان ديجو الثورة وباعها. ورفض ديجو مقرراً أن حرية رفاقه المواطنين ليست شيئاً يملكه ويحق له أن يبيعه (CTOP, p.221)، وهو يضحي بحياته لينقذ حياة فيكتوريا وحرية كاديز. وتنتهي المسرحية برحيل «الطاعون» وانتحار نادا.

ومع وضوح الرمزية في المسرحية بجلاء، وكما يؤكد كامي مصيباً في قوله: « ما من شخصٍ حسن الطوية يفوته أن يدرك أن المسرحية تدافع عن الإنسان الفرد»، إلا أن هناك بعض الأمور التي نحتاج إلى إثارتها. أولاً رغم أن كامي ينكر أن مسرحية **حالة حصار** مأخوذة عن روايته **الطاعون**، إلا أنه يستخدم مجاز الطاعون مرة أخرى. وفي ضوء الاعتراض الذي غالباً ما أثير حول رواية **الطاعون**، بأن الطاعون صورة مجازية لا تفي بغرض التعبير عن القمع السياسي، لأن الكفاح ضد الميكروبات أمر يختلف كثيراً عن الكفاح ضد البشر، فلماذا إذن يعود إليه، خاصة أن مسرحية **حالة حصار** تتناول القمع السياسي تناولاً صريحاً (وليس ضمنياً فحسب)؟ لم يعبأ كامي باعتراضات النقاد، التي ذكرتُ من قبل أنها جديرة بالاعتبار، ومن ثم فلابد للنظر إلى عودته لاستخدام مجاز

الطاعون على أنه رفض متعمد لأن يعطي مصداقية لأنماط التمييز التي يرغب فيها ناقدوه على أساس أن أنماط التمييز هذه لا توضح العمل إنما تبلبله وتضفي عليه التباساً. ورغم أن كامي عرض مسرحية **حالة حصار** في إسبانيا كرد ضمني حاد على فاشية فرانكو، حيث إن «أول أسلحة الحرب الشمولية اغتسل بدماء الإسبان»، إلا أنه في الأساس يهاجم الشمولية من حيث هي كذلك، والتي تمثل الطاعون السياسي الحديث، سواء في اليمين أو اليسار: «لابد أن نتبرأ من ذلك كله دفعة واحدة وفي ذات الوقت» (RRD, p. 79). وبهذا المعنى يمكن أن يلقى استخدامه «الطاعون» ليمثل الطاغية دفاعاً أفضل من استخدامه لمرض الطاعون لإضفاء المعنى سواء على الظروف التاريخية التي مهدت لظهور الشمولية أو الأسلحة الممكن استخدامها في محاربتها. وحقيقة جاء رفضه لتحديد اختلافات أيديولوجية لصالح المسرحية، حيث احتشد في يسر نادا والقاضي كاسادو (المعتقد في العدمية والقاضي الذي يعمل على إقامة القانون والنظام) حول «الطاعون» يروج كل منهما في سعادة لفكرة «السلطة المطلقة من أجل السلطة المطلقة» التي ابتدعها. وكما يقول الكورس في نهاية المسرحية معلقين على مقتضى الحال: «لا يقل أولئك الذين لا يؤيدون قانوناً على الإطلاق عن أولئك الذين يريدون فرض قانونا لكل شيء، كلاهما يتجاوز الحدود» (CTOP, p. 231).

ثانياً، مع أن شخصية ديجو لم تأخذ حظاً وافياً من التطور، إلا أنه يبدو إجمالاً متجاوزاً لكل من شخصيتي ريوكس وتارو في اتجاه ذلك النوع من أخلاقيات الفضيلة الذي تناولته في هذا القسم. فمثل ريوكس، عندما ضرب مرض الطاعون كاديز، نذر ديجو طالب الطب نفسه لتخفيف معاناة البشر بقدر ما يستطيع، ومثل تارو، لم يكف عن تأمل حدود الشرف ومتطلباته فحسب، إلا أنه يرفض جاهداً أيضاً «الجدل القديم بأننا كي نتخلص من الاغتيال لابد أن نقتل، وكي نقضي على الظلم لابد من استخدام العنف» (CTOP, p. 231). بيد أن ديجو يدرك أيضاً أنه رجل ينتمي إلى زمنه ومكانه، أنه ليس نقياً (CTOP, p. 222)، وأن الكفاح المسلح ضد الحاكم المسمى «الطاعون» يتم من بعض الوجوه تحت رعايته وحمايته. ومن ثم تنحو شخصية ديجو بعيداً عن رفض تارو للقتل تحت أي ظرف إلى رفض عام للقتل يمكن التغاضي عنه لضرورة مطلقة يراها الشخص الذي يستوعب المخاطر المتأصلة في هذا الخرق، ومن ثم تصبح هناك

ضرورة مطلقة للحد الشديد من هذا الرفض العام.

ثالثاً، تتضح أهمية السعادة للأخلاق في مسرحية **حالة حصار** أكثر مما تتضح في رواية **الطاعون**. بالطبع لم يعترف ريوكس وتارو بشرعية سعي رامبرت نحو السعادة فحسب ولكنهما شجعاه أيضاً، فهما يريانها الهدف المنشود من وراء جهودهما (كما فعل كامي نفسه في **رسائل إلى صديق ألماني**)، أما كيف تتفاعل السعادة مع موقفنا الأخلاقي فأمر غير واضح، «فالسعادة» بعيدة بالنسبة لرامبرت، ومن ثم فهي مجردة. وقد أعيد تدارك الأمر بعض الشيء من خلال فيكتوريا. تتبع فيكتوريا الخطى أحادية الجانب لكاسونيا (في **كاليجولا**) وماريا (في **سوء تفاهم**) فهي تمثل لحظة السعادة، ولكن على حين لم يكن لكاسونيا وماريا تأثير في الأحداث، ليس الأمر كذلك مع فيكتوريا. فعندما ارتجفت روح ديجو أمام «الطاعون»، أخبرته فيكتوريا أنه إذا استطاع التغلب على الألم داخل نفسه صلح سائر أمره، وعندما أجابها بأنه وحيد أكدت له أنه بحبها له ليس وحيداً، فذكره هذا بالأسباب التي يحارب من أجلها (CTOP, p. 199). وكذلك عندما رفض كاسادو أن يلجأ ديجو إلى منزله، جاء نقد فيكتوريا له في صميم الموضوع مباشرة: «تحكم دائماً من منطلق الكراهية، وإن كنت تسدل عليها قناعاً باسم القانون. وبذلك تتخذ أفضل القوانين مذاقاً سيئاً في فمك، ذلك الفم الحامض الذي يملكه أولئك الذين لم يحبوا شيئاً في حياتهم أبداً» (CTOP, p. 193). وأخيراً حتى عندما أعلن ديجو قبل موته مباشرة أنه أحب فيكتوريا «بكل روحه» ترفض فيكتوريا ذلك الحب الأثيري الروحاني صارخة: «ربما تكون أحببتني بروحك، ولكني أردت أكثر من ذلك، أكثر بكثير» (CTOP, p. 229). بتلك الصيحة تتحدث فيكتوريا باسم السعادة العينية التي أنكرها التاريخ من أجل تحقيقها.

وفي النهاية يبلور كورس من النساء مغزى **حالة حصار**، فيعلن بعد فيكتوريا مباشرة في نهاية المسرحية: «لعناتنا عليه! لعناتنا على كل من يهجر أجسادنا... يبتذل الرجال أنفسهم وراء الأفكار ... ويسيرون من وحدة إلى وحدة، حتى يصلوا إلى العزلة النهائية، موت في الصحراء» (CTOP, p. 229). في المسرحية تمثل فيكتوريا (بل والنساء عموماً) «الجسد في أنبل جوانبه»، كما يقول كامي في الاقتباس الذي استهل به هذا القسم، ويرى كامي أن تلك لابد أن تكون بداية أي أخلاق جديرة بالاعتبار. فالأفكار

الأخلاقية التي تفقد الجسد تنقلب على ذات الدافع الذي حركها في البداية، وذلك يقيناً سبب المعضلات التي سيعالجها كامي في كتابه **المتمرد**.

الهوامش:

(1) RRD («Fourth Letter»), pp. 27-8

(2) CTOP, p.83

(3) Albert Camus, **Notebooks**: 1942-1951, trans. Justin O'Brien (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1965), pp. 83 and 86, على التوالي

(4) Martin Heidegger, **Being and Time**, trans. John Macquarrie, and Edward Robinson (New York: Harper-Collins, 1962), pp. 193 and 303-7, على التوالي

(5) Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem**, in **The Portable Hannah Arendt**, ed. Peter Baehr (New York: Penguin Putnam, 2000), p. 365.

(6) P, p. 131

(7) Thomas Nagel, **Mortal Questions** (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 23.

(8) تقول النظرية الأخلاقية المعاصرة الأخرى، الواجب والالتزام الأخلاقي deontology أن هناك بعض الأفعال صواب أو خطأ بذاتها، وواجبنا أن نقوم بهذه الأفعال أو نحجم عنها بغض النظر عن العواقب. ويقيناً ليس كامي من أتباع هذه النظرية، كما أنه لا يمكن أن يعتنق أي نظرية أخلاقية تستمد مادتها من الزمن والمكان و الشخص والموقف والعواقب على نحو خاص.

(9) Peter Singer, «Famine, Affluence and Morality,» in **Philosophy and Public Affairs**, 1, no. 3 (Spring 1972), p. 231.

(10) See Michael Slote, «Agent-Based Virtue Ethics» in **Virtue Ethics**, ed. Roger Crisp and Michael Slote (Oxford: Oxford University Press, 1997)

(11) RRD, p. 78

قراءات أخرى

Kellman, Steven G., **The Plague: Fiction and Resistance** (New York: Twayne, 1993).

Sprintzen, David, Camus: **A Critical Examination** (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

Tarrow, Susan, **Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus** (Tuscaloosa: University of Abama Press, 1985).

الفصل السادس
التمرد

عشت زمناً طويلاً دون التزام بأخلاقيات، مثل كثير من أبناء جيلي، ودافعت عن العدمية، وإن كان عن غير علم، وبعدها فهمت أن الأفكار ليست مجرد ألعاب لها وقع السرور تحرك عواطفنا، وأن قبولنا لبعض الأفكار أحياناً يضاهي قبولنا للقتل دون حدود. وهنا بدأت أتأمل التناقضات التي تستهلكنا.... وبدا لي، مع افتقاري إلى المعرفة الكافية والنصح السليم، أن عليَّ محاولة استنباط قاعدة للسلوك، بل ربما قيمة أولية، من التجربة الوحيدة التي توافقت معها، وأعني بها تمردنا. وحيث إنه لم يعرض لنا شيء يعلمنا، [وقد مررنا بعدمية] مجتمعنا السياسي.... يتحتم علينا أن نعثر داخل أنفسنا ومشاركة مع الآخرين على أسباب البقاء والصراع ضد القتل، وذلك انطلاقاً من إنكارنا وتمردنا المجرد.

ألبير كامي، «دفاعاً عن المتمرد»[1]

مع أن كتاب **المتمرد** صدر في غضون أربعة أعوام بعد رواية **الطاعون**، إلا أنه سرعان ما قسمت الحرب العالمية العالم إلى قطبين متنازعين بين عامي 1947 - 1951، وبسبب ذلك الانقسام تلاشى الفضاء السياسي الذي كان يمكن لليسار الفرنسي أن يصيغ في ظله ترتيبات اجتماعية اقتصادية يفضلها الناس على كل من الشيوعية على النمط السوفيتي أو الرأسمالية على النمط الأمريكي. وفي تلك الحقبة تزايد استيلاء الاتحاد السوفيتي على أوروبا الشرقية وحاصر برلين الغربية، مما أدى إلى استخدام جهاز نقل الطوارئ الجوي الأمريكي، على حين تدخلت الولايات المتحدة في الصراع الكوري وسعت إلى فرض نفوذها على أوروبا الغربية. أضف إلى ذلك أن مارس كلا الجانبين القمع المحلي: فدبر الاتحاد السوفيتي المحاكمات السياسية المصطنعة، نافياً خصومه السياسيين إلى معسكرات العمل، بينما وقعت الولايات المتحدة تحت تأثير اللجنة البرلمانية التي

يرأسها السيناتور جون ماكارثي والتي تتبع الأنشطة المعادية لأمريكا والتي قضت حملاتهم الشعواء ضد المنشقين على حياة الكثيرين وثبطت همم المعارضين السياسيين من شتى الاتجاهات اليسارية. وانعكس ذلك الاستقطاب على فرنسا انعكاساً كبيراً، ففي ظل ما انتابها من ضعف سياسي وجدت قوتين عظميين ناشئتين تجثمان فوقها بشدة. فلم ينقسم اليمين واليسار الفرنسي إلى قطبين متنازعين فحسب، بل تحطم كلاهما من الداخل بفعل المنشقين، كما انقسمت حركة نقابة العمال بين شيوعيين ويساريين غير شيوعيين، وحاولت الأطراف الأكثر تطرفاً من ائتلاف ديجول اليميني رد الاعتبار للمتعاونين مع النازي ومع حكومة فيشي. أضف إلى ذلك أن حرب الجزائر كانت قد بدأت تلوح في الأفق السياسي بالفعل على أثر ثورة المشاعر المعادية للاستعمار في الجزائر.

وفي ذلك السياق الاستقطابي الذي اضطر فيه الجميع إلى مراقبة أوضاعهم فيما يتصل بالحرب الباردة الشاملة، قد تسفر الاختلافات السياسية الصغيرة عن عواقب سياسية وخيمة، وهذا ما حدث تماماً عندما نشر كامي كتابه **المتمرد**، الذي كان بمثابة دافع سياسي للصواعق. فمع أن مواقف كامي السياسية الفلسفية لم تختلف اختلافاً كبيراً عن المواقف السياسية الفلسفية لغيره من فلاسفة اليسار الفرنسي الرواد (مثل سارتر، وديفوار، وميرلو بونتي Merleau-Ponty) إلا أنه كان أول من انفصل انفصالاً تاماً عن الشيوعية السوفيتية، وكلفه ذلك الكثير. وفي الفصل القادم سأتناول بالدرس التضمينات السياسية في كتاب **المتمرد** (من النواحي الفلسفية، الاجتماعية الفلسفية والشخصية). ولكنني حتى ذلك الحين سأتناول التضمينات الأخلاقية في الكتاب، إضافة، إلى شرحه المفصل. ومع أنه قد يبدو من التعسف بعض الشيء التفرقة بهذا الشكل بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي، إلا أن كامي لم يكن ليسيئه ذلك التقسيم، ذلك إذا علمنا أن ما رآه في تبعية الأخلاق للسياسة من عدم لياقة كان المحرض على كتابة جزء غير صغير من **المتمرد** ذاته. أضف إلى ذلك أنه يتيح لي الاستفاضة فيما أطلقت عليه الأخلاق الفينومينولوجية عند كامي، والتي وجد أنها من الشروط الضرورية السابقة على الفعل السياسي.

يعترضنا هذا الموضوع بوضوح تام في الفقرة التي استهل بها هذا الفصل. ومن حيث إنها مأخوذة من مقاله «دفاعاً عن **المتمرد**» تتضمن الإشارة إلى أننا ضللنا طريقنا السياسي؛

لأننا ضللنا طريقنا الأخلاقي، وكان كامي قد اختار ألا ينشر ذلك المقال الذي كتبه بعد فترة من معركته الشهيرة حول الكتاب مع جريدة سارتر Les Temps Modernes.

ويرى أرسطو، وهو أول فلاسفة الأخلاق الذين تحدثوا عن الفضيلة، أن مهمة التوجيه الأخلاقي يقوم بها المجتمع ثم تقوم بها في النهاية الطبقة السياسية، والتي تعلمنا الأمور الأخلاقية بإصدارها القوانين الصحيحة على نحو مناسب، ولكن يرى كامي أن المشكلة تكمن في أن «المجتمع السياسي» لم يعد جديراً بهذه المهمة. فليس مصادفة أن يستهل كتابه **المتمرد** بفقرة تتشكك في القانون نفسه، مصرحاً بأن الجريمة في العصر الحديث «كونية كالعلم»، وأنه «إذا كانت تعرضت للمحاكمة بالأمس، فهي اليوم تسن القانون» (R, p.3). بيد أنه فيما وراء القانون عندما يعترف كامي بأنه «يفتقر إلى المعرفة الكافية والنصح السليم» ويعلن أنه «لم يعرض لنا شيء يعلمنا» فهو ينعي أن المجتمع لم تعد لديه المصادر الأخلاقية لمواجهة الخرق المؤسسي للقانون، وهو ما يعمق المشكلة ويزيدها. وبتعبير آخر لم تغتصب الجريمة السلطة السياسية فحسب، ولكنها فعلت ما هو أسوأ من ذلك بأن أعادت توجيه أخلاقيات المجتمع المدني، وذلك لتلاشي الذاكرة التاريخية للتقاليد المجتمعية الأخلاقية التي قد يكون من شأنها التصدي لهذا الاغتصاب. وهذا جوهر ما قصده كامي عندما قرر في مكان آخر من ذلك المقال أننا «نفتقر تماماً إلى التفكير العقلي المستمد من أخلاقيات معيشة.»[2] (وبقوله «معيشة» هنا يقصد يقيناً أن يفرق بين الأخلاق الحيوية التي يتحدث عنها وبين كل من نظرية الواجب والالتزامات الأخلاقية deontology والنفعية، وهي الأخلاقيات المجردة التي يراها جزءاً من المشكلة.) ومن ثم، كما ألمحت في الفصل السابق، فإنه بانهيار الحياة الاجتماعية الحديثة (وكذلك الانهيار الملازم لخلفية الالتزامات والممارسات المشتركة التي من شأنها أن ترسم تفصيلاً سمات الفضائل) تنحط أخلاقيات الفضيلة لتصبح أخلاقيات فينومينولوجية متواضعة القيمة، ولا يبقى لنا شيء أساسي سوى مجرد الرؤية والإدراك بالبصيرة. وحقيقة فقد ألمح كامي إلى الكثير في الفقرة الاستهلالية من مقاله «دفاعاً عن **المتمرد**» بقوله: دفعني إلى هذا الكتاب «عاطفة عميقة وبسيطة» وهي العجز عن فهم كيف «يستطيع الناس تعذيب الآخرين وهم ينظرون إلى وجوههم مباشرة؟»[3]

وقبل أن أواصل لتناول هذا الكتاب بالدرس، لابد من توضيح أمر يتعلق بالعنوان.

فعنوان الكتاب الأصلي L'Homme Revolte وهو ما لا تعكسه بدقة الترجمة الإنجليزية **The Rebel** (**المتمرد**) والتي هي ترجمة مباشرة ل **Le Rebelle** وهو عنوان اختار كامي ألا يستخدمه. أما الترجمتان الأفضل فهما «رجل في ثورة» «Man in Revolt» و«الثائر» «Revolted Man» (ويبدو أن كامي أراد أن يتلاعب بما تثيره الكلمة من التباس). وكما أشار رونالد أرنسون فإن هوية المتمرد تتشابك بشدة مع السلطة التي يتمرد عليها، وذلك النوع من التماثل غير المؤهل مع القوى الاجتماعية التاريخية هو ما يتذمر منه كامي، كما سنرى فيما بعد. وعلى النقيض من ذلك فإن كلاً من العنوانين «رجل في ثورة» و«الثائر» يشي من الناحية الإنسانية بدرجة من درجات الاستقلال عن تلك القوى الاجتماعية التاريخية. فتشي عبارة «رجل في ثورة» بأن نبض الثورة ينشأ داخل الإنسان الفرد، وهو فوق ذلك يتضمن ثورة ميتافيزيقية على أحوال البشر (وهو مما هدف إليه كامي أيضاً)، بينما يشي لفظ «الثائر» بأنه من تثور نفسه على اختلاس القوى التاريخية الاجتماعية لهذا النبض في لا مبالاة وقلبه على دافعه النبيل.[4] ومع هذا الاشتراط سأستمر في استخدام العنوان **المتمرد The Rebel** والذي لن يحول بيني وبين استخدام لفظي «التمرد» و«الثورة» على التبادل.

من العبث إلى الثورة

أنا أتمرد – إذن نحن نوجد

ألبير كامي، المتمرد[5]

مع أن دافع كامي لكتابة كتابه **المتمرد** كان استجابة حدسية للعنف السياسي المؤسسي، وخاصة العنف السياسي المؤسسي الذي له رخصة رسمية بوصفه «فلسفة تامة صالحة لتبرير شتى الأغراض» (R, p.3)، إلا أنه ليس سوى عجالة سياسية مناهضة للفلسفة. يرى كامي كتابه **المتمرد** على أنه تشخيص فلسفي للعصر الحديث وتتمة فلسفية لكتابه **أسطورة سيزيف**، فهدفه أن يربط بين التزاماته الفلسفية القديمة وبين التزامه الناشئ بالتضامن (كما يتضح في كتابه **رسائل إلى صديق ألماني**، ومسرحيته **حالة حصار**، ورواية **الطاعون**). بيد أن ذلك لا يبدو بالمهمة السهلة، لأن الإشكالية السياسية التي نشأ عنها العبث في المقام الأول، والفصل بين الوعي والعالم عند ديكارت يبدو متعارضاً مع النزعة الجمعية التي

يرتكز عليها التزام كامي بالتضامن. وحقيقة فإن معظم مؤيدي المثال المجتمعي، ومن بينهم معظم فلاسفة أخلاق الفضائل، يسلمون بأن شتى أنماط الديكارتية تتعارض تماماً مع أي مشروع للبناء الاجتماعي، لأنهم يرون أن الجماعة سابقة على الفرد، ناهيك عن «الوعي» المجرد، ومن هذا المنطلق يبدو كامي أصعب مراساً من ديكارت. فحتى لو كان ديكارت يسعى إلى أن يجعل الذاتية قاعدة لمعرفة لا يتطرق إليها الشك، فقد فصل الوعي عن العالم لأسباب منهجية فحسب، فهدفه كان مزيد أمن ترسيخ علاقتنا (المعرفية) به (وذلك عبر توفيقه بين الدلائل على وجود الرب)، بينما وجد كامي أن الوعي، باتجاهه نحو العبث، ينفصل وجودياً عن العالم، وما من شيء يسد الفجوة بينهما. وبالطبع تطرح ديكارتية كامي على مائدة البحث اهتماماً بامتيازات الفرد، التي تفتقر إليها كثير من السرديات الجمعية، إلا أن ذلك إنما يشير إلى مشروعه الفلسفي بالغ الطموح. وربما استحال سد الثغرة بين ديكارتية كامي، التي تبدأ من الوعي، وبين الجماعة المؤسسة القائمة على التضامن الأصيل (وليس على عقد اجتماعي يفي بالأغراض أو على غضب مستتر).

وحسبما يرى كامي، فحتى لو كان العبث تجربة {لابد} أن تعاش» فما هو إلا «نقطة انطلاق، والمعادل الموجود للشك عند ديكارت» (R, p. 8): «فلقد محا الماضي وبدأ من جديد» (R, p. 10). و«الموجود» عند كامي هنا هو أمر حاسم وفصل، وذلك لأنه على حين يصبح الشك المنهجي عند ديكارت، الذي تحركه اهتمامات معرفية، شيئاً كالسلم المتنقل يمكن دفعه بعيداً، بمجرد بيان أنه يمكننا الثقة في مدركاتنا الحسية ثقة جوهرية، فإن العبث «الموجود» ليس شيئاً يمكن دفعه بعيداً، وكما سنرى لاحقاً، يعتقد كامي أنه لا يجب دفعه بعيداً لأسباب أخلاقية. ويعكس ذلك الفرق بين المنظور النظري والمنظور العملي، كما يكشف حقيقة أن كامي أتم التحول العملي الذي ناقشنا بداياته في الفصل السابق. وهو يؤكد الآن أنه «ليس المهم الغوص نحو الجذور، إنما المهم كون العالم ما هو عليه، لنعرف كيف نعيش فيه» (R, p. 4)، وبمجرد أن تصبح المسألة واحدة من المسائل المتعلقة بكيفية العيش في العالم، تؤثر فيها اعتبارات أخرى: «فلا يمكن فهم موقف فيلسوف العبث إذا ترجم إلى فعل، وهو يستعصي على الفهم أيضاً بنفس القدر إذا أفصح عنه بعبارات. فالأمر ببساطة أنه إذا تم التعبير عنه يضفي على

التفكك حداً أدنى من الترابط، ويضفي عليه شأناً لا تمنحه له مبادئه» (R, p. 8).

ويرى كامي أنه بهذا التحول من النظري إلى العملي، تتحول مسألة العبث إلى مسألة تمرد، ويتبع ذلك أن تتحول مسألة الانتحار إلى مسألة القتل. وتكمن الأسباب فيما يلي: ينشأ العبث عن مواجهتنا لعالم صامت خلو من المعنى، وفي مواجهة ذلك العالم لا تصبح مسألة الانتحار غير منطقية. ومع ذلك إذا اخترنا الفعل «عند مواجهتنا {لهذه} الظروف غير العادلة والمستعصية على الفهم» فنحن نثور ضمنياً على هذا «الموقف غير العقلاني»، ولابد أن يفهم ما نقوم من فعل على أنه طلب للنظام وسط الفوضى، والاتحاد في قلب ما هو سريع الزوال» (R, p. 10) . ومن ثم يرى كامي أن المسألة الفصل تصبح ما يبرره هذا المطلب، وخاصة ما إذا كان يبرر القتل. وعند دراسته الأولى للمشكلة يجادل بأنه حيث إن القتل يقترن بالثورة بنفس الطريقة التي تقترن بها مسألة الانتحار بفكرة العبث « يرتبط الأربعة ارتباطاً متشابكاً»، وحيث إنه لا يقدم الانتحار بوصفه استجابة معقولة للعبث في كتابه **أسطورة سيزيف**، لا يسعه أن يعتبر القتل استجابة معقولة للثورة: «إذا أنكرنا أن هناك أسباباً للانتحار، لا يمكننا الادعاء بوجود مبررات للقتل» (R, p. 7) . بيد أن ذلك جدل عقيم. فسيذكر أن كامي اعتبر الانتحار غير معقول في كتابه **أسطورة سيزيف**، لأنه يرى أن ذلك العقل يطالبنا بأن نحتفظ بالمواجهة اليائسة بين الاستفهام البشري وصمت العالم. ولا يتطلب العقل مثل هذا الأمر، وإذا كان جدل كامي ضد القتل مستمداً بأكمله من جدله ضد الانتحار فهي ورطة خطيرة. يعترف كامي طواعية بأنه «إذا ادعينا في المقام الأول اشتقاق قاعدة سلوكية من العبث، فإن الوعي به يجعل القتل يبدو شيئاً من عدم الاكتراث» (R, p. 5)، وإذا كان جدله ضد القتل وحده مرتبطا بجدله ضد الانتحار في مواجهة العبث، لا يصبح العبث «نقطة انطلاقنا» فحسب، بل يصبح أيضاً «نقطة الوصول»، ويبرر أيضاً «محو الماضي والبداية من جديد» بأساليب تتجاوز كثيراً الطرق المنهجية.

والقول الفصل أن القول بأن «الوعي» بالعبث يفي بنمط من الأخلاقيات، وهو ما يتضمنه الجدل الأول بوجه من الوجوه شيء، والقول بأنه ضروري لنمط من الأخلاق شيء آخر. وأرى المسألة أن كامي يرى أن العبث ما هو إلا شرط ضروري لنمط أخلاقي، وذلك لسببين متداخلين. أولهما، كما يقول، لابد من «محو الماضي والبداية من جديد»،

ويبرر تلك الخطوة ما حدث من انهيار المشروع الأخلاقي السياسي، وأن العبث، الذي لا «يوجد» فحسب إنما يمثل قاعدة الوجود الإنساني. وللتعبير بلغة الفينومينولوجي، علينا «دعم» ما لدينا من «اتجاه طبيعي» يتعلق بنظمنا الأخلاقية السياسية، حيث إن مضمون تلك المؤسسات تكون عبر التاريخ، ومن ثم فهي لم تبدأ من مبادئ أولى لا تقبل التفاوض، كما يدعي مؤيدوها. (وكما سنرى لاحقاً، فإن ما يراه كامي تأليهاً للقيم المتولدة اجتماعيا وتاريخياً هو أكثر ما يرفضه في كتابه **المتمرد**). وبتعبير آخر فإن العبث أساس «الشك المنهجي» فيما يتصل بشتى التدابير الاجتماعية السياسية، ولايرجع ذلك إلى أسباب منهجية فحسب، كما الحال عند ديكارت، ولكنه يعود في معظمه إلى أسباب ميتافيزيقية. وإذا استخدمنا تعبيراً فلسفياً حديثاً، فإنه في مواجهة العبث يمكن «تفكيك» المقدمات ذاتية التبرير لشتى التدابير الاجتماعية السياسية. وثانياً والحال كذلك، ينصح العبث بمواصلة الشك حول تدابيرنا الجديدة. وفي النهاية يستحيل أن يوجد انغلاق اجتماعي سياسي أصيل، وذلك لأنه في مواجهة العبث يستحيل أن يوجد انغلاق ميتافيزيقي أصيل، ويشي ذلك بأنه لابد من استخدام روح الحداثة في مقاربة تدابيرنا الاجتماعية السياسية، واهية الأساس، ودائمة التعرض للأخطاء. وفي ختام كتابه **المتمرد** يخلص كامي إلى القول: «يفرض ما ينافي العقل قيوداً على ما يتفق مع العقل، والذي يضفي عليه بدوره صبغته الحداثية. وأخيراً لابد أن نستخلص شيئاً له معنى من اللامعنى» (R, p. 296).

ومن ثم يهاجم كتاب **المتمرد** التعنت المفرط الموجه نحو الانغلاق الاجتماعي السياسي، وبينما يقتدي كامي بتفاصيل مؤسساتنا الاجتماعية السياسية الموجودة، فإن المشكلة الأعمق ، كما تلمح تلك الفقرة المقتبسة من كتاب **المتمرد**، تكمن في فهمنا «لما يتفق مع العقل» في ذاته، خاصة كما يتضح في استدلالنا الأخلاقي السياسي. وكما ذكر آنفاً، فإنه غالباً ما تعتبر المؤسسات الاجتماعية السياسية أن وجودها تبرره مبادئ أولية غير قابلة للتفاوض، إلا أن ذلك «اليقين» هو ما يرفضه كامي، كما أوضح في الصفحة الأولى من كتابه **المتمرد**: «بمجرد أن يلجأ شخص إلى معتقد، بسبب افتقاره إلى قوة الشخصية، سرعان ما تبرر الجريمة ذاتها منطقياً ، وتتضاعف مثل الاستدلال العقلي وتتخذ شتى مظاهر القياس المنطقي» (R, p. 3). وتكمن المشكلة الرئيسة في القياس

في أنه بينما يصح الاستدلال العقلي، ربما تكون المحصلة خاطئة بسبب خطأ واحدة أو أكثر من المقدمات، وهنا يرى كامي أن هناك مشكلة في نمط الاستدلال العقلي السياسي الأخلاقي الحديث ذاته. ومن ثم يعرف العصر الحديث في جزء غير صغير منه «بجرائم المنطق» التي لا تتخذ مظهر الصواب فحسب إنما أيضاً مظهر الضرورة، مما يكشف الحقيقة بأن نمط الاستدلال العقلي الأخلاقي المفرط في عقلانيته يمكن أن يسفر عن أكثر النتائج بعداً عن الأخلاق (ناهيك عن كونها غير عقلانية). وقد حذر أرسطو نفسه من مثل هذه المقاربة في كتابه **Nicomachean Ethics**، فيذكر أنه لا يمكن أن يحقق مبحث علم الأخلاقيات درجة عالية من الدقة مثل غيره من مباحث العلوم الأخرى، وأن علينا أن نسعى إلى قدر الدقة التي يتيحها لنا موضوع البحث. أضف إلى ذلك أنه نبه إلى ضرورة التأكد من أننا نجادل لنصل إلى المبادئ الأولى وليس من داخلها (دون إمعان للفكر).[6] بيد أنه حسبما يرى كامي، يرتكب النمط الحديث للاستدلال العقلي الأخلاقي السياسي كلا الخطأين، لأنه يسعى نحو الضرورة في مبحث لا يلتزم بها، ويجادل بالقياس المنطقي من المبادئ الأولى التي تولدت تاريخياً واجتماعياً (والتي يراها غير قابلة للشك) وليس ليصل إليها (بحذر). ومن المفارقة إذن أنه على الرغم من أن انطلاق كامي من نقطة ديكارتية لا يمكن إنكارها، بفضل العبث الذي يرى أن إله ديكارت التوفيقي (أو أي شيء آخر) لا يمكنه سد الثغرة بين الوعي والعالم، جاءت نتائجه «النهائية»، المؤقتة دائماً، أبعد ما تكون عن الديكارتية.

ويشي ذلك بأنه لابد وأن تكون «المبادئ الأولى» غير القابلة للتفاوض عند كامي، والتي كشفت عنها الفينومينولوجيا، في أقل الحدود، حيث إن ما يزيد على ذلك يسرب بأسلوب غير شرعي تفاصيل تولدت اجتماعياً وتاريخياً، وهو ما يؤله القيم المتولدة اجتماعياً وتاريخياً، وذلك ما يثور عليه كامي. ولهذا السبب، كما يقول كامي، فهو إنما يبحث عن «مبدأ هاد» (R, p. 10)، «قيمة مشتركة، يعرفها الجميع لأنها موجودة داخل كل فرد» .(R, p.23) ويمكن لتلك القيمة، بتعبير ديفيد سبريتتسين David Sprintzen، أن تقدم فحسب « الشروط الحدودية العامة لأي مبحث أخلاقي»[7] ولكنها، فوق ذلك، لا تضرب عرض الحائط بما قد تحققه جماعة من الجماعات من أنماط الترتيبات الاجتماعية السياسية التي رسختها المحاورات. (وكما يقول الفلاسفة،

من شأن مثل هذه القيم أن «تتهاون» لا أن «تفرط» في تحديد الأنماط التي تتخذها الحياة الاجتماعية السياسية.) وكما ألمحنا سابقاً، حيث إن جدل كامي المعتمد على التناظر (أي أن الانتحار ليس استجابة معقولة للعبث، فلا ينتج القتل منطقياً عن الثورة) جدلاً ضعيفاً فلابد أن يبحث كامي عن «مبدأئه الهادي» في مكان آخر، والمكان الذي يبحث فيه هو نفسه فكرة الثورة: «إنها لضرورة مطلقة أن يعثر التمرد على دواعيه داخل ذاته، طالما أنه لا يجدها في مكان آخر. فلابد أن يرضى بأن يفحص ذاته كي يتعلم أن يتصرف» .(R, p. 10)

يرى كامي أن المتمرد «شخص يقول لا، إنما لا يتضمن رفضه أي نوع من التنصل.» فالمتمرد في الحقيقة عندما يقول «لا»، هو أيضاً يقول «نعم»، لأن رفضه يشدد على «وجود خط حدودي» يتيح له مساحة من النزاهة الشخصية. ويؤكد كامي أن كلمة «لا» هذه بذاتها وفي ذاتها، انتقال من الوقائع إلى الحقوق، ومن ثم «يستخدم المتمرد معياراً للقيمة» (R, pp. 13-14). أضف إلى ذلك، وهي المسألة الأساسية عند كامي، بيد أن المتمرد يطرح تلك القيم بالأصالة عن نفسه صراحة، إلا أنه بطرحه لها يضطر إلى الالتزام بفكرة أنها ذات مجال كوني: «فهو يتصرف باسم قيم بعينها لم تتضح معالمها بعد، ولكنه يشعر بأنها مألوفة لديه ولدى كل الناس» (R, p. 16). ويقينا غالباً ما يؤيد الناس أنفسهم دون «الشعور» بأن ما يقولونه مألوف لدى الجميع، ولكن موقف كامي يتضمن أكثر مما يبدو عند الوهلة الأولى، فعندما يؤكد المرء حقوقه، لا يسعه أن يقيم دعواه بالأصالة عن نفسه فحسب: فلابد وأن تثار قيمة كونية عند حلقة من حلقات سلسلة المبررات التي يطرحها المرء (كما هو الحال عموماً). فعلى سبيل المثال إذا شددت على حق خاص لا يخول لي إلا في تعاقد أكون طرفاً فيه، فأنا أشدد ضمنياً على ضرورة تنفيذ الحقوق التي تخولها العقود على المستوى العام سواء كنت طرفاً فيها أو لم أكن، وذلك لأن الادعاء بأنه يحق لي وحدي ضرورة أن تخول لي حقوقي التعاقدية ليس ملزماً على نحو خاص. علاوة على ذلك، يكتسب ذلك الجدل مزيداً من الوضوح عندما يتعلق الأمر بحقوق تتصل بجوهر النزاهة الشخصية للمرء، وهذا بالطبع ما يهتم به كامي اهتماماً خاصاً. فجوهر المسألة إذن أن المطالبة بالكونية هي وحدها ما يمنح كل تشديد على حق من الحقوق قوته المعيارية الدافعة (بغض النظر عن مدى ما يبدو عليه من خصوصية). ومن

ثم يعلن كامي: «عندما يتمرد المرء فإنه يتشارك وجدانياً مع الآخرين، وبذلك يتجاوز ذاته، وبهذه النظرة يصبح التضامن البشري ميتافيزيقياً» (R, p. 17).

وإشارة كامي إلى الميتافيزيقي هنا إشارة إشكالية، وهي عندما تذكر في سياق الكونية تستدعي إلى الذهن «ميتافيزيقا الأخلاق» عند كانط التي جانبها النجاح. وكما سنرى، يولد تشديد كامي المستمر على الميتافيزيقي في كتابه **المتمرد** ما هو أكثر من بعض مشكلات، إلا أنه حتى ذلك الحين يتحتم إيضاح الطبيعة المحددة لتلك الكونية. يرى كانط أن شتى عمليات اتخاذ القرار الأخلاقي الأصيلة، التي تخلصت من دوافع الفرد ورغباته وميوله (التي يعتبرها مادة الأنثروبولوجيا الإمبريقية)، تشتق من مبدأ جوهري واحد، وهو الأمر المطلق الذي يلزم الكائنات العاقلة جميعاً بنفس الالتزامات الأخلاقية، بغض النظر عن الزمان أو المكان أو العواقب. أضف إلى ذلك أنه بالانخراط في ذلك النوع من اتخاذ القرار الأخلاقي الذي يختزل متخذ القرار إلى نواته العقلية، ومن ثم إلى حالة موضوع كوني متواضع، يزمع متخذ القرار الأخلاقي أن يشرع قانوناً كونياً وأن يوجد «مملكة الغايات» الكونية (على الأقل على مستوى المثال التنظيمي). وبذلك تصبح فلسفة كانط الأخلاقية فلسفة كونية من البداية إلى النهاية، وهو عين السبب الذي من أجله يرفضها كامي. وكما رأينا في الفصل الثاني عندما قال كامي في **السقوط** إنه «عندما يفتقر المرء إلى الشخصية، عليه أن يطبق منهجاً» كان يرفض في الأساس مقاربة الفيلسوف الكوني للأخلاق، وبدا أيضاً أنه يفعل الشيء نفسه في استهلاله لكتابه **المتمرد**، عندما يقول «يلجأ المرء إلى المعتقد لافتقاره إلى الشخصية»، وإن كان الرفض هنا يشوبه مزيد من الالتباس، وذلك لأنه ربما كان يقصد معتقدات اجتماعية تاريخية محددة وليس معتقدات أخلاقية تقليدية. (ومع ذلك تجدر بنا ملاحظة اشتراك كل من أخلاق كانط التقليدية والمعتقدات المادية الاجتماعية السياسية في الاستدلال العقلي من أعلى إلى أسفل، الذي يراه كامي باعثاً على التشوش.[8]) وتشديد كامي على الشخصية تشديد على امتلاك المرء للأنماط الصحيحة للدوافع والرغبات والميول، ويرجع ذلك حقيقة إلى اعتقاده أن اتخاذ القرار الأخلاقي الأصيل بالغ التأثر بسياقه، وما ذلك سوى طريقة أخرى للقول بأن الزمن والمكان والشخص والعواقب هي الأمور المهمة بحق. ولهذا لا يجب أن يكون هناك «مبدأ جوهري» يبسط اتخاذ القرار الأخلاقي (أو «يختزله إلى

خطوطه الرئيسة» بتعبير كانط)، و«المبدأ الهادي» عند كامي، وفحواه أن دفاع المرء عن نزاهته الشخصية يتضمن دفاعه بالأصالة عن كل البشر، ليس هذا المبدأ. وبعيداً عن حقيقة أنه في حدوده الدنيا، فما مبدأ التضامن هذا سوى مبدأ هاد، ومن ثم فهو لم يكن حتى مصوناً، وإن دلل كامي على بعض الازدواج هنا، كما سنرى لاحقاً. أضف إلى ذلك أنه بينما يبدو القول بأن «التضامن البشري ميتافيزيقي» يلمح إلى ذلك، ليست هناك «غايات كونية» عند كامي، لأنه يعتبر مثل هذه الغايات جماعية. وبتعبير دارج، تنبع اللحظة الكونية من نقطة الانطلاق المشتركة بيننا والتي يطلق عليها كامي «دليلنا الأول»، وهي حقيقة أننا «جميعاً في الهم سواء»:

في تجربة فيلسوف العبث المعاناة فردية. ولكن منذ اللحظة التي تبدأ فيها حركة التمرد يُنظر إلى المعاناة كخبرة جماعية. ولذلك فإن الخطوة التقدمية الأولى لعقل تستغرقه غربة الأشياء أن يدرك أن ذلك الشعور بالغربة مشترك بين كل البشر وأن الواقع البشري، في مجمله، يعاني من بعد المدى الذي يفصله عن العالم (R, p. 22).

وبذلك تشير اللحظة الميتافيزيقية في فكر كامي إلى الانقسام الديكارتي القديم، ولكن بتعديلات جوهرية. بداية، كما تلمح هذه الفكرة، يُرجع المنطق المتأصل في الثورة كل أنماط الوعي (البشري) الأخرى إلى ذلك الجانب من الانقسام بين الوعي والعالم، وقد استفاد منه بمهارة الفكر المعدل عند كامي. فإذا كانت مقولة «أنا أفكر إذن أنا موجود» عند ديكارت تعمل بوصفها نقطة معرفية تعتمد على القياس الرياضي Archimedean، وهي المحور الذي يمكننا من العودة إلى عالم مدركاتنا الحسية، فإن مقولة «أنا أتمرد إذن نحن موجودون» نقطة أخلاقيّة تعتمد على القياس الرياضي عند كامي. وحيث إنها «استمدت قيمتها الأولى من الجنس البشري بأسره» (R, p. 22)، فإن مقولة «أنا أتمرد إذن نحن موجودون» هي المحور الذي يمكننا من تشييد عالم أخلاقي، إذا لم ترجع حقيقة إلى العالم ذاته (طالما استحال سد ثغرة الانقسام استحالة مطلقة، وتبع ذلك حضور مطلق للعبث). وثانياً لا ترجع أنماط الوعي البشري الأخرى وحدها إلى ذلك الجانب من الانقسام، إنما تعود إليه الطبيعة أيضاً، التي سنرى لاحقاً أن لها شأناً أخلاقياً جوهرياً عند كامي. و يرى كامي أن «تحليل التمرد يؤدي على أقل

تقدير إلى الشك في وجود طبيعة إنسانية، وهو نقيض ما يسلم به الفكر المعاصر» ويثير ذلك شبح «الجماعة الطبيعية» (R, p. 16). وبالضرورة لا تتضمن تلك الأفكار عن «الطبيعة الإنسانية» والجماعة الطبيعية» بعثاً لدور الطبيعة ذاتها في تفكيرنا الأخلاقي، إلا أن كامي يوضح بجلاء أنه يرى أن إحدى أهم المشكلات الرئيسة في الفكر المعاصر، سواء كان برجوازياً أو ماركسياً، تكمن في الاعتقاد بأنه «لابد من قهر الطبيعة» وهو في هذا الصدد أيضاً يمتدح اليونانيين الذين أيدوا «الرأي بأنه يجدر بنا الخضوع لها» (R, p. 190). وحقيقة ليست الطبيعة عند كامي مصدراً من مصادر سلوانا فحسب، إنما هي أيضا، في جانب غير صغير منها، منبع سعادتنا، كما ألمح في أعماله المبكرة. ويعني ذلك أن «الطبيعة»، التي تشير إلى كل من طبائعنا الداخلية وطبيعتنا الخارجية، ترجع أيضاً إلى ذلك الجانب من الانقسام الديكارتي، ومن ثم علينا أن «نرفض الظلم دون التوقف عن الإشادة بطبيعة الإنسان وجمال العالم» (R, p. 276). وبذلك يرى كامي أن الانقسام الديكارتي يفصل عالمنا المكتمل، الذي نبذناه عن خطأ، عن كون صامت، هو في النهاية بمثابة كون بلا إله.

حسبما يرى كامي، فإنه بموت الإله لم نستأصل نحن الحداثيين ذلك الانقسام فحسب، ولكننا سلمنا (مجازياً) بعرش الإله الخالي. ويعني هذا أننا لم نخول مهمة تكوين قيمنا إلى حركة تاريخنا فحسب، ولكننا أيضاً ألهنا التاريخ نفسه، ومن ثم القيم التي أنتجها، وذلك بسبب فلسفاتنا الحديثة التي جنحت نحو الفكرة اليوتوبية لانتظار المخلص (رغم علمانيتها الاسمية). ومع ازدراء كامي للأخلاق التقليدية للمجتمعات الرأسمالية، إلا أنه يرى الشيوعية الروسية ثمرة لهذه الحركة: «انتحلت الشيوعية الروسية الطموح الميتافيزيقي الذي يصفه هذا الكتاب، أي بعث مدينة الإنسان التي تألهت بعد موت الإله» (R, p. 186). ومن ثم تهدف دراسة كامي الفاحصة للثورة إلى قهر التأليه الواقع للتاريخ، الذي أحدثته الثورة، وهو تاريخ حاد عن الصواب، لأن الثورة لم تخلص لدوافعها التي حركتها. ويؤكد كامي أنه عندما يتصرف المرء باسم القيمة المستترة في التمرد يكون «مفهومه للقيم سابق الوجود لأي نمط من أنماط الفعل، ويناقض ذلك الفلسفات التاريخية الخالصة، التي تم فيها اكتساب القيم (إذا كان لها أن تكتسب بالفعل) بعد إتمام الفعل» (R, p. 16). وبذلك يهدف كامي إلى انتهاج نهج

بالغ الدقة في كتابه **المتمرد**: فهو من ناحية يؤكد، من حيث إنه ضد الأخلاق التقليدية، أن القيم تصنع في سياقات عينية، ومن ثم تشيد عبر التاريخ، ويحدث ذلك على نحو مثالي بأسلوب «التبادل الحر للحوار» (R, p. 283). ومن جانب آخر، من حيث إنه ضد الأخلاق التي نشأت عبر التاريخ، يؤكد كامي أن هناك (على الأقل) قيمة واحدة سابقة على الوجود، (قيمة ما ورائية meta value) تقوم على الالتزام بالتضامن المتضمن في الوقت نفسه حقه في أن يسمى تمرداً ويصبح في الواقع تسليماً بالقتل» (R, p. 22).

وخلاصة القول أن كامي يتفق مع «الفلاسفة التاريخيين» في الالتزام بكونية عينية (وهي نقيض الكونية المجردة عند الفلاسفة البورجوازيين)، ولكنه يعارض ما يراه توجهاً شمولياً لديهم، ويؤدي ذلك لما يثار حوله الجدل من تفرقته الجوهرية بين «الشمولية» و»الوحدة». فيرى كامي أن الثورة «مطلب دائم للوحدة» (R, p. 101)، ولكنها مطلب دائم نبتت أفكاره في التجربة الفردية العينية (وظلت مقيدة بها)، بينما انحرف مطلب الشمولية، الذي نبت من مطلب الوحدة، عن مصدره التجريبي وسعى تجريدياً إلى «تكييف العالم داخل إطار نظري» (R, p. 106). وبتعبير كامي «ليست الشمولية سوى حلم الوحدة القديم... ولكنه انعكس أفقياً على أرض محرومة من إله» (R, p. 233)، وتبع هدفه بأن «يكيف العالم داخل إطار نظري» ما أطلق عليه من قبل «النظرة الإلهية الشاملة the God's eye view». وفي كتابه **دفاتر التدوين Notebooks** يلتقط كامي مخاطر تلك النظرة بدقة:

> **الطائرة إحدى عناصر النفي والتجريد الحديث. فلا مزيد من الطبيعة؛ الوادي الضيق العميق، تضاريس حقيقية، جدول جبلي لا يمكن اجتيازه، كل شيء يتوارى. ويبقى رسم تخطيطي - خريطة. وبإيجاز ينظر المرء بعيني الإله. وهنا يدرك أن الإله لا يملك سوى نظرة مجردة. وليس هذا بأمر جيد.**[9]

وطالما أن نظرة الإله، ناهيك عن كماله، لا تتاح للمخلوقات الفانية (مع العلم بأنه حتى هو نفسه لم يشيد مملكة الغايات على الأرض)، يعتقد كامي أنه عندما يعتلي أتباع الفلاسفة التاريخيين العرش يتحول «المطلب الدائم» للثورة إلى «حملة ميتافيزيقية لا تنتهي» (R, p. 108). وهم يتخذون العقل، وليس ما هو مقدس، أساساً لتبرير شتى الأفعال التي يزعمون أنها تعمل على إيجاد مملكة الغايات، يحركهم في ذلك الفكرة

اليوتوبية لانتظار المخلص، والتي لا تختلف عن الأديان التي استبدلوها.

الثورة الميتافيزيقية

يتجذر السؤال العدمي: «لماذا» في العادة القديمة التي تفترض أن الهدف لابد أن يطرحه ويطلبه من الخارج سلطة تتجاوز البشر. ومع نبذ الإنسان للإيمان بذلك، إلا أنه لا زال يتبع العادة القديمة ويبحث عن سلطة أخرى يسعها التحدث بلا قيد أو شرط وإملاء الأهداف والمهام.

فريدرتش نيتشة، إرادة القوة[10]

ولابد أن يكون قد اتضح الآن أن موقف كامي الخاص بالميتافيزيقا، وخاصة موقفه المتعلق بالميتافيزيقا اليهودية المسيحية هو موقف معقد بحق. فمن ناحية يرى كامي أن في استيلاء التاريخ على الميتافيزيقا اليهودية المسيحية كارثة، وذلك لأنه باتخاذه إطارها الغائي ينتزع التاريخ بوقاحة من الإله ماكان ملكاً له: فهو يؤله غاياته، التي لا يسع البشر حتى أن يلمحوها، ناهيك عن الوصول إليها، بل والأدهى من ذلك أنه يؤله أكثر الأفعال استهجاناً إلى حد أنها تشي بكونها في خدمة تلك الغايات التي لا يمكن التنبؤ بها، والتي ما هي في الواقع إلا غايات البشر الخطاء (التي تنزع غالباً نحو الشك) وليست غايات التاريخ المعصوم. ومن ناحية أخرى فقد نشأت ميتافيزيقا العبث عن الميتافيزيقا اليهودية المسيحية، وكما رأينا، لا ينبذ كامي ذلك البقاء للتقاليد اليهودية المسيحية. وحقيقة، كما أكدت من قبل، فإنه بتشبثه بالانقسام الديكارتي، الذي يرى أنه يصل في النهاية إلى ما يتجاوز قليلاً حقيقة أننا نعيش في عالم بلا إله، يشدد كامي على افتقارنا لأسس ميتافيزيقية، أو على استحالة الانغلاق الميتافيزيقي، ومن ثم (بتعبير على قدر من الغرابة) الضرورة الميتافيزيقية لمقاربة السياسي الاجتماعي مقاربة عرضية (أي بروح الحداثة). وكما رأينا، يؤكد كامي أن غير العقلاني يفرض قيوداً مخففة على العقلاني، ومن ثم المعنى الذي ننتزعه من اللامعنى (انظر/ ي (R, p. 296)، وهو يعيد تأكيد هذه المسألة في سياق تفرقته بين «الشمولية» و «الاتحاد»:

تتطلب الشمولية خضوع اللاعقلاني، إذا اكتفت العقلانية بغزو العالم. ولكن الرغبة في الاتحاد أكثر إلحاحاً. فلا يكفي أن يصبح كل شيء عقلانياً

بالضرورة. فقبل كل شيء، تحتاج الشمولية أن يتصالح العقلاني مع غير العقلاني على نفس المستوى. فما من اتحاد يفترض أي شكل من أشكال البتر (R, p. 97).

جاء نقد كامي للشمولية نقداً منطقياً، وكذلك رغبته في أن يشق طريقاً للوحدة. أما ما جانبه المنطق وعرضه للهجوم (الذي كان بعضه مبرراً) فرغبته في التشبث ببقايا الميتافيزيقا. هل مفهوم العبث ضروري لتبرير الاعتدال الاجتماعي السياسي؟ وبتعبير آخر، وعبر الخطوط التي وضعتها لتوي، هل يتحتم أن يتم تبرير الاعتدال الاجتماعي السياسي ميتافيزيقياً ليعوق صناعة الشموليات؟ لماذا لا يرفض كامي الميتافيزيقا اليهودية المسيحية تماماً، فذلك على الأقل لم يقوض قدرته على مهاجمة الأساليب التي سرب بها الفلاسفة التاريخيين فكرة الخلاص اليوتوبية إليها؟ والأدهى من ذلك كله، طالما تشبث كامي بتلك البقايا الميتافيزيقية، فما العلاقة بين الثورة الميتافيزيقية والتاريخية؟ ومع أن كامي يراوغ في ذلك، إلا أن الإجابة التي ساقها كتابه **المتمرد** يبدو فيها أن ما تقوم به الثورة التاريخية يفوق كثيراً ما تقوم به الثورة الميتافيزيقية: «ليست الثورة سوى النتيجة المنطقية للتمرد الميتافيزيقي.» ويواصل القول بأن «الروح الثورية تحاول أن تضمن (للإنسان) تاجه في عالم الزمن، وبرفضها للإله تختار التاريخ بمنطق حتمي» (R, pp. 105-6). ومن ثم «فحتى الثورة... التي تدعي أنها مادية، ليست سوى حملة ميتافيزيقية بلا حدود» (R, p. 108)، وكما رأينا من قبل، فحتى الشيوعية الروسية انتحلت الطموح الميتافيزيقي الذي يصفه {كتاب **المتمرد**}، وبناء مدينة يؤلهها الإنسان في النهاية، بعد موت الإله» (R, p. 186). وسأعود في الفصل التالي إلى هذه المسألة، التي أثارت قضية التطبيق السياسي. وحتى ذلك الحين سأتناول بالدرس، فيما تبقى من هذا القسم وفي القسم التالي على التوالي، ما أرى أنه أهم العناصر في مناقشة كامي للتمرد الميتافيزيقي والتمرد التاريخي، متتبعاً تقسيمه للعمل. وسأختتم هذا الفصل بقسم يسعى إلى استخلاص ما أراه معاني أخلاقية متضمنة في كتاب **المتمرد**[11].

يشخص كامي «التمرد الميتافيزيقي» بأنه «دعوة ضد المعاناة في الحياة والموت، يحركها مفهوم الاتحاد الكامل، واعتراض على حال البشر لعدم اكتماله بسبب الموت،

وتبديده بسبب الشر أيضاً» (R, p. 24). ويبين كامي أن تلك الاهتمامات كانت دون شك جزءاً من نسيج العالم اليوناني القديم، كما يتضح في الأساطير اليونانية، ولكنه يرى أن تمردهم لم يكن تمرداً ميتافيزيقياً؛ لأنهم لا يتمردون ضد الخلق. فهو يرى أن تمرد المرء ضد الطبيعة ربما يضاهي «أن يضرب المرء رأسه في الحائط»، وبينما تمرد برميثيوس وسيزيف على الآلهة، لم يكن ثمة انقسام صارم محكم بين البشر الفانين والآلهة إنما فقط «تسلسل في المراحل». ويؤكد كامي أن الشيء الجوهري الناقص وجود إله شخصي يطالبه المتمرد «بحساب شخصي»، ومن ثم لم يكتسب التمرد الميتافيزيقي أهمية كبيرة سوى مع الرب في العهد القديم. فهو يرى أن المسيحية سدت الفجوة، فبتوسطه بين الرب والبشر الفانين حل المسيح مشكلات الموت والشر (وخلافاً لذلك أضفى معنى على المعاناة)، ولكن بمجرد أن تناولت «عين العقل الناقدة» المسيحية، انفتحت «الهوة» مرة أخرى و«تمهدت الأرض لهجوم كبير على السماء» (R, pp. 26-35). ومن ثم اكتسب التمرد الميتافيزيقي قدراً كبيراً من الأهمية في ظل مشروع التنوير.

ومن هنا يواصل كامي ليقدم سرداً للتمرد الميتافيزيقي يتشابه في خطوطه العريضة مع سرده التالي للتمرد التاريخي. ومن المؤكد أن تسفر مقاربته ذات الاتجاهين عن بعض الالتباس، وتتفاقم المشكلة عند محاولة استخلاص شرح ذي تصور ذهني للتمرد الميتافيزيقي من السياق الاجتماعي التاريخي، ولكن إذا كان كامي يجادل بوجه من الوجوه مؤيداً لأولوية التمرد الميتافيزيقي، فهذا ما نذر نفسه له. وبذلك، وكما أشار كامي عرضاً ليست مجرد مصادفة أن يكتب زمن الثورة الفرنسية ماركيز دي ساد، الذي يعكس تمرده «أول هجوم ميتافيزيقي معقول»، وأن يماثله في جوانب مهمة سانت جست Just، أحد أبرز شخصيات الثورة الفرنسية، ممثل الادعاء الذي طالب بإعدام لويس السادس عشر، وأكبر المحرضين على ما تلى ذلك من فزع ورعب. ويرى كامي أنه بينما كان ساد فاسقاً مجنوناً وسانت جست أخلاقي متزمت إلى حد الضجر، إلا أن كليهما تحركه عاطفة جامحة لا تلين، تتوجه فيما تتوجه نحو إنكار وجود الرب (لصالح ما لدينا من غرائز طبيعية وفضيلة طبيعية على التوالي) وكلاهما «يبرر الإرهاب - فالفاسق يبرر الإرهاب الفردي، وقس الفضيلة السامي يصرح بالإرهاب» (R, p. 125). وحقيقة، بموت الإله (الذي أصبح واقعاً حرفياً بإعدام ممثله الأرضي لويس السادس عشر) يتأرجح كلاهما

بين قطبي التأكيد المطلق والنفي المطلق، بين الحرية المطلقة والتدمير المطلق. يستلزم فسوق ساد الحرية المطلقة وإطلاق العنان لغرائزنا الطبيعية، وهي، كما يوضح كامي، تتعارض مع الحرية «لأن الحرية؛ المطلقة بلا حدود للغرائز تتضمن نفي حرية الآخرين وقمع الشفقة.» بيد أن ساد لا يقنع فحسب بفسوق فوضوي «ولكنه، شيد مجتمعات مثالية، كما جرت العادة في زمنه» وذلك حتى يقنن الشر الطبيعي في بني البشر» وهو إذ يفعل ذلك يشيد هيكلاً قانونياً لا يختلف عن المجتمعات الدينية. ومن ثم ينتهي أكبر الفاسقين إلى أن يكرر إجمالاً «شكلاً تعيساً من أشكال الزهد»، وهو دمار مطلق يقوم على تجرد من الصفات الإنسانية بارد محسوب (R, pp. 36-47). إذا كان ساد يرفض «التحالف المتجاسر بين الحرية والفضيلة» فإن سانت جست لا يقبلها فحسب إنما يسعى إلى تجسيدها. بيد أن مطالبته بالفضيلة المطلقة لا يمكن إجابتها، فالبشر جميعاً لا يصلون إليها، وبذلك «إذا اتبعت جمهورية التسامح منطق القسوة والتعنت تؤدي إلى جمهورية المقصلة.» وفي النهاية يجادل كامي بأنه ليس في سانت جست وحده بل في ساد أيضاً تظهر الطبيعة البرجوازية المحدودة للثورة الفرسية، ذلك الولع بالشكليات، وبتعبير كامي «عندما تصبح الأخلاق شكلية فهي تتجه نحو الالتهام والافتراس» (R, p. 124). ويرى كامي أن ذلك الولع «هو أحد خيارات القرن العشرين»، العاقبة السيئة التي تتضح «عندما ينقطع التمرد عن جذوره ويبتعد تماماً عن أي أخلاق عينية» (R, pp. 131-2).

وسأتعرض بمزيد من الدرس لإدانة كامي للأخلاق البورجوازية في سياق تحليله للتمرد التاريخي، أما الآن في نطاق متابعتي «لاتجاهه الميتافيزيقي» فسأتناول بإيجاز رؤيته للتمرد الميتافيزيقي عندما يفصح عن ذاته جمالياً. يرى كامي أن الرومانسية هي وريث ساد في بداية القرن التاسع عشر، فهي مثل ساد تفضل «الشر والإنسان الفرد» استجابة لرغبتها في الحنين إلى خير لا يكاد يتحقق، ومثل ساد «تؤكد على قواها في التحدي والرفض» ومن ثم تُحدث التمرد «لتنسى مضمونها الإيجابي.» ويدفع منطق هزيمة الذات المتأصل في هذا الموقف المتمرد الرومانسي إلى أفعال أكثر تطرفاً، وذلك لرفضه الضجر الذي يميز حياة القناعة البورجوازية وميله نحو جنون عربيد يشعله تحدي القوانين الأخلاقية والمقدسة على السواء. وفي النهاية إذن يرى كامي أن الرومانسية

تتسم بنرجسية صبيانية حمقاء، إيمان بالذاتية يكشف، كما في حال ساد، عن «شكل منحط من أشكال الزهد» (R, pp. 47-54). وعلى نفس المنوال يهاجم كامي ما يسميه «تمرد الشعراء» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والذي يتأرجح أيضاً بين حدي النقيض من النفي المطلق والتأكيد المطلق، بين التمرد المطلق والإذعان المطلق، بين اللاعقلانية المطلقة والعقلانية المطلقة. ويرى كامي أنه، كما الحال عند الرومانسيين، يتأرجح كونت لوتريامونت Lautreamont، مؤلف **أغنيات مالدورو The Songs of Maldoror** (التي تحكي قصة شخصية شريرة ترفض الخليقة على نطاق واسع) بين تفضيل الغرائز التى تأبى الاعتراف بالضمير العقلي وبين دفعه نحو ابتذال مطلق من شأنه أن يقضي على الباعث الأول للتمرد. ويستدعي لوتربامونت بدوره السرياليين، الذين بدءوا أيضاً بتفضيل «التمرد المطلق، والعصيان التام، والتخريب من أجل التخريب، وإيمان بالعبث وامتلاك حسه للدعابة» مما جعل أندريه بريتون يعلن أن «أبسط الأفعال السريالية أن تخرج إلى الشارع حاملاً مسدساً في يدك وتطلق النار عشوائيا على جموع الناس.» في تأليههم للاوعي نادى السرياليون بتدمير المجتمع، الذي يتحتم عليه تقييد الرغبات الطليقة، ولكنهم انضموا إلى الماركسية الثورية والتي، بإطاحتها بالدولة، طالبت بخضوع كل ما هو مناف للعقل بقدر ما طالب السرياليون بحريته. وفي النهاية يؤكد كامي أن أولئك الذين انضموا إلى الماركسية التقليدية دفعهم إليها جوهرها العدمي، أما أولئك الذين لم يفعلوا ذلك، مثل بريتون، فقد شعروا بأنهم مضطرون إلى «العودة إلى الأخلاق التقليدية». وما يجب أن نفهمه هنا أن كامي يرفض ما ينسب إليه بتعجل وهو اللاأخلاقية الجمالية. فمثله مثل السرياليين، يرتاب كامي في عقلانية عصر التنوير، وهو يهتم يقيناً بالتضمينات الوجودية للعبث، ولكنه يختلف عن فلاسفة الجمال الذين ينقدهم بأنه لا يلقي بالجمل بما حمل، وهو في هذه الحال شكل من أشكال العقل النقدي يتميز عن مسلمات عصر التنوير الأكثر عقلانية (R, pp. 88-99).

يعتقد كامي أن ديستوفيسكي ونيتشة كليهما استخرج التضمينات الوجودية للتمرد الميتافيزيقي وسبر أغوارها بأساليب تفوق في دقتها أساليب من سبقهما (من الرومانسيين) وخلفائهم (من السرياليين)، ومن ثم تحتل تصوراتهما الذهنية جوهر

مناقشته. أضف إلى ذلك أن كليهما شخصية بارزة من الشخصيات الانتقالية في تاريخ التمرد الميتافيزيقي، وذلك لأن ديستوفيسكي مهد لموت الإله بتقديمه لشخصية إيفان كرامازوف الشهيرة، وحلل نيتشة التضمينات الوجودية في ذلك الحدث (والذي يتطلب، ضمن ما يتطلبه، أن نواجه الدعائم العدمية لحياتنا المعاصرة). ومن ثم يرى كامي أن إيفان كرامازوف يختلف عمن سبقوه من المتمردين الميتافيزيقين؛ لأنه لم يمجد «الشر والإنسان الفرد» والذي ينطوي على «مغازلة» طفولية للإله، ولكنه، على غير ذلك، يساند الإنسانية (ويؤكد على براءتها)، فيصبح مباشرة في الإله: «دافعه الأول... أن يتوسل من أجل العدل، الذي يضعه في مرتبة أعلى من القداسة. وهو بذلك لا ينكر وجود الرب إنكاراً مطلقاً، ولكنه يفند تعاليمه باسم الفضيلة الأخلاقية» (R, p. 55). فهو في الواقع «يحاكم» الإله، ويجده قاصراً باستخدام معاييره ذاتها، والتي يراها، ضمن أشياء أخرى، لا تجد في العقيدة المسيحية ما يبرر العلاقة الداخلية بين المعاناة والحقيقة، وينطبق ذلك على الأخص مع الأطفال الذين كانت معاناتهم أكثر ما تعذب من أجله إيفان (كما هو حال ريوكس في رواية **الطاعون**، الذي سيذكر أنه، لهذا السبب وحده هاجم الأب بانيلوكس). بالطبع تعد المسيحية بخاتمة سعيدة وأبدية، ولكن إيفان يعلن أنه حتى الحياة الأبدية لا يمكنها تبرير المعاناة الإنسانية، ومن ثم فهو يرفض الصفقة المسيحية، لأنه لن «يقبل النعيم إلا إذا كان غير مشروط.» وبذلك يؤكد كامي أن إيفان يجسد أفضل ما في التمرد الميتافيزيقي: فهو لا يطلب الحقيقة والعدل دون لبس فحسب ولكنه أيضاً يطالب بهما لكل البشر.

وحيث إن ما يطلبه إيفان بعيد المنال فهو يواجه معضلة: فكيف له أن يعيش في مواجهة ذلك العالم المبتور. فقد ألمح كانط نفسه إلى أنه قد يكون من الضروري الإيمان بأشياء كالرب وفناء الروح لإضفاء المعنى على ضرورة التزامنا بالأخلاق، ويمكن الجدل بأنه دون الإيمان بتلك «الأفكار الضابطة»، ما استطاع نظامه الأخلاقي أن يرتفع عن الأرض. وطالما أخضع إيفان الرب لمحاكمة أخلاقية ووجده قاصراً لأنه لا يمكن تبرير المعاناة الإنسانية مهما كانت الظروف، لم يعد الرب بالنسبة له يقوم بدور له معنى ، ولم يعد بالإمكان تبرير الفضيلة، ويسفر ذلك عن أن يتفوه بالكلمات «التي بدأت بها بالفعل العدمية المعاصرة»: «كل شيء مباح» (R, p. 57). وبتفوه تلك الكلمات لا يعتنق إيفان

اللاأخلاقية: فهو لاأخلاقي بقدر ما هو أخلاقي. ولكنه «حائر بين فضيلة لا يمكن تبريرها وجريمة لا يمكن قبولها» ، تمزقه التناقضات وينتهي به الأمر إلى الجنون. بيد أنه من الناحية الفلسفية تسفر نظرته عن أننا يجب أن نصلح مالم يصلحه الإله، ومن ثم يؤكد كامي حدوث التمرد:

> **تبقى خطته لاغتصاب العرش... أخلاقية تماماً. فهو لا يرغب في إعادة صياغة شيء في الخلق. ولكن طالما الخلق على ما هو عليه، فهو يطالب بحق تحرير نفسه أخلاقياً وتحرير سائر البشر معه. ومن ناحية أخرى، من لحظة قبول روح التمرد لمفهوم «كل شيء مباح» و أن «كل الناس» يهدفون أو «لا يهدف أحد» إلى إعادة تشييد الخلق لتأكيد سيادة الإنسان وقدسيته، ومن لحظة امتداد التمرد الميتافيزيقي من الأخلاقيات إلى السياسة بدأ فهم جديد لمعنى غير محسوب، ولابد أن نلاحظ أنه انبثق أيضاً من نفس اتجاه العدمية.** (R, pp. 59-60)

لابد أن نؤكد أن دستوفسكي نفسه لا يتعاطف مع اتجاه إيفان الوجودي، الذي يراه خير مثال للموقف التنويري، ولكنه يستخدم إيفان لتوضيح ما يعتبره قصوراً جوهرياً في ذلك الموقف نفسه. وهو يرى أن المثُل مثل الحرية والعدالة والسعادة لا تزدهر بفضل دفع المشروع التنويري لها تجاه نزعة كمالية مجردة، ولكنها تفسد بسببه. وكأمر فصل يعتقد ديستوفيسكي أن التزام المشروع التنويري «ببلوغ الكمال الإنساني» فشل في الاعتراف بصعوبة تغيير جانب الإنسانية المظلم، ومن ثم أتاح له مزيداً من الإفصاح، وإن كان في الخفاء فحسب. أضف إلى ذلك أنه بفضل عالمية تلك المُثل، التي تولدت في الأساس عن نظرة دينية عالمية، فشلت في الاتصال بشكل حيوي بالحياة الجمعية العينية التي بوسعها أن تضفي عليها معنى أصيلاً، وبتحررها من القيود لا تصبح هذه المُثل غير قابلة للإدراك فحسب، إنما تصير أيضاً مدمرة (لنفسها وللآخرين). وهنا لابد أن نلتفت إلى ما يعرض إلينا بخصوص كامي من أنه ممزق في الأساس بين ديستوفيسكي وبين شخصيته. فكامي يشبه إيفان كارامازوف في وجوه شتى (وجدير بالذكر أنه كان يحب القيام بدوره على المسرح). نشأت حساسية كامي العبثية (التي تقوم على نظرة إلهية شاملة بلا إله) ونزعته الإنسانية الصارمة عن نظرة دينية كونية، وهو، مثل إيفان، كان دائم

التمزق بين المتناقضات. بيد أن كامي يعكس أيضاً موقف ديستوفيسكي: فهو يرفض ادعاءات المشروع التنويري الاستيلاء على عرش الإله الخالي، وهو ما يفصح إجمالاً عن مطالبة لا تلين بقيود إنسانية، وهو يرفض أخلاق التنوير المجردة رفضاً لا يشوبه الالتباس، سواء أفصحت عن نفسها في الأخلاق التقليدية للمجتمع البورجوازي، أو في أشكال الأخلاق الشيوعية «العينية» مستحيلة التحقق. وسأجادل لاحقاً بأن كامي يفتقر إلى تنويع إنساني دنيوي على مجتمع ديستوفيسكي العيني الذي ينحو نحو مزيد من الروحانية.

ويرى كامي أنه على الجانب الآخر من ازدواجية كارامازوف يقف نيتشة، فعند نيتشة وحده «يبدأ التمرد بموت الإله، والذي تم التسليم به كحقيقة ثابتة.» وكما ذكرنا في الفصل الثاني، إذا كان نيتشة أول من شخَص العدمية، فيقيناً لم يكن ذلك لدعمها، إنما كان للإفصاح عن كونها مشكلة يجب التغلب عليها. ومع أن نيتشة لم يكن نصيراً للمسيحية ، حيث كان يعتقد أنها تميل بفطرتها نحو العدمية، فإن «الحقيقة الراسخة» التي يشير إليها كامي ليست أن الإله قد مات عند نيتشة، إنما أنه مات بالنسبة لمعاصري نيتشة، الذين استمروا مع ذلك يتملقون المسيحية وقيمها. بيد أن كامي يواصل ليؤكد أن نيتشة كان يهدف إلى «تحويل العدمية السلبية إلى عدمية إيجابية»، وهو إدعاء يثير مزيداً من المشكلات. فإذا كان يعني «بالعدمية الإيجابية» أن نيتشة يسعى إلى تدمير «كل شيء لازال يخفي العدمية عن نفسه، مثل المعبودات التي تموه على موت الإله» فذلك صحيح إنما بقدر: يرى نيتشة أنه إذا تحرر جموع الناس من قيود الأخلاق التقليدية فسيواصلون ارتكابهم لأبشع الجرائم (مثل تلك التي حدثت بعد ذلك في ألمانيا النازية)، وهو أمر كان يخشاه ويفزع منه. أما فيما يتعلق بالباقين «القلة» (أي الصفوة) الذين يكتب لهم، كان نيتشة يوجه جل اهتمامه إلى إعادة تشييد القيم، التي من شأنها أن تتجاوز قواعد السلوك الأخلاقي التقليدية، التي سلم بمعظمها، لا مجرد تدميرها. وبذلك فثمة مبالغة فيما يزعمه كامي من أن هجوم نيتشة على الأخلاق كما وجدها يعكس تأييده «للإنكار المطلق» للإلزام «العدمي المفترض» المكون للأخلاق من حيث هي كذلك. (R, pp. 65-70).

وبقدر ما فعل مع ممارسي التمرد الجمالي، يواصل كامي زعمه بأن نيتشة جنح في

النهاية من النفي المطلق إلى التأكيد المطلق، وذلك لأنه لو كانت العدمية تعني «العجز عن الإيمان بما هو كائن»، إذن ما يبدو أننا ننادي به ليس رفضاً إنما قبول «لما هو كائن». ومن ثم يزعم كامي أن نيتشة «ينتهي إلى تأليه القدر»، وهو ما ينعكس في ثلاثة من «معتقداته»: التكرار الأبدي، وأن تحب قدرك amor fati، وإرادة القوة. وذلك الزعم أيضاً تشوبه بعض المبالغة. فعندما واجه نيتشة العالم اليهودي المسيحي الذي يزداد خواء، وعدمية «ما هو كائن» في عصره، كان على وعي تام بحقيقة أن رفض «ما هو كائن» ينطوي على عنصر عدمي، ولكنه لم يؤكده مباشرة إنما قدم سرداً منافساً في كتابه **هكذا تكلم زرادشت**. وحقيقة وحسبما يجادل كامي مصيباً في رأيه، مع أن نيتشة يرفض السرديات الغائية رفضاً قاطعاً وأن حكايات الزمن الدائرية التي يقدمها معتقد التكرار الأبدي تعني رفض تلك النهايات لصالح تأكيد اللحظة الراهنة، إلا أن ما يقدمه في **هكذا تكلم زرادشت** هو بوجه من الوجوه رؤية خاصة له على قدر من البراعة. أضف إلى ذلك أن معتقدات نيتشة لا تنحو نحو الرضا والاستسلام كما يزعم كامي. ودون نقد تلك المسألة نقدا لاذعاً، فإن التكرار الأبدي ليس بحثاً في علم الكونيات إنما هو اختبار نفسي كاشف، وإذا لم يرغب المرء في تكرار حياته بالأسلوب الذي سارت عليه، يصبح عليه أن يغيرها، وهو ما يصعب معه أن يكون تأكيداً مستمراً «لما هو كائن». (وبالمثل لا تعكس القدرة على القول «أحب قدري» إذعاناً سلبياً إنما إنجاز إيجابي.) ومن ثم يخطئ كامي الهدف حين يصرح بأن «تأكيدات نيتشة، التي تتغاضى عما هو سلبي في الأصل، تتنصل من التمرد وفي نفس الوقت تتنصل من الأخلاق التي ترفض قبول العالم كما هو»، لأن نيتشة لا يجنح نحو التأكيد المطلق بأكثر مما يبدأ من النفي المطلق. فما يقوم به نيتشة هو أن يمشي على حبل رفيع مشدود تكتنفه المخاطر، وهو حبل قد يتصادف أن يسقط منه على هذا الجانب أو ذاك، وهو ما يعد لب الحقيقة في موقف كامي (R, pp. 70-77).

وطالما أن نيتشة يسير على ذلك الحبل المشدود، وهو حقيقة لا يقول فقط الحقائق التي لا يرغب معاصروه في سماعها، بل ويفعل ذلك بأسلوب يبدو مؤيداً لأسوأ نوازعهم، فإن كامي ليس على خطأ في قوله أن نيتشة مع ذلك مسئول بقدر عما حدث له (على حين أن التاريخ «لن ينتهي أبداً من إصلاح ما وقع عليه من ظلم»). وكامي أيضاً ليس على خطأ في أن يقول إن نيتشة «خلط بين الحرية والعزلة»، ولذلك إذا كان نيتشة فيلسوفاً اجتماعياً

أو سياسياً (وهو ما أرتاب فيه بشدة، على خلاف بعض الاتجاهات في الدراسات البحثية التي تناولته) فهو ليس على درجة كبيرة من الكفاءة. وخلاصة القول إذن إنه على الرغم من أن كامي قد يكون مبالغاً بعض الشيء في وصفه نيتشة بأنه من وضع أساس شرح العدمية في التاريخ «بإضفاء صفة الدنيوية على مثال التمرد» (R, p. 77)، ومع أن ذلك الموقف يفصح عن بعض القصور في موقف كامي نفسه (الذي يضم فكرة «التمرد الميتافيزيقي» نفسها، ناهيك عما منحه لها من صدارة)، إلا أنه انطلاقاً من موقف كامي فيما بعد الحرب يصبح لديه سبب وجيه للخوف من أي فلسفة قد تنتهي إلى «قيصرية بيولوجية أو تاريخية» (R, p. 79)، خاصة عندما يصبح من السهل على القوة أن تشدد على كلمات تلك الفلسفة وليس على روحها، ومن ناحية أخرى تتجاهل الفضائل التي تسلم بها تلك الفلسفة. وعلى كل، يرى كامي أنه بذلك «تنضم روح التمرد الميتافيزيقي صراحة إلى الحركات الثورية» (R, p. 103).

التمرد التاريخي

لا يمكن للحقوق أن ترقى على الهيكل الاقتصادي للمجتمع وعلى التطور الثقافي المشروط به. ففي مرحلة أرقى من المجتمع الشيوعي، بعد أن ينتهي خضوع الأفراد إلى تقسيم العمل، ومن ثم التضاد بين العمل العقلي والعمل البدني... هنا فقط يمكن تجاوز الأفق الضيق لحق البرجوازية تماماً، ويستطيع المجتمع أن ينقش على رايته: من كل من يعمل وفق قدراته إلى كل فرد قدر حاجته!

كارل ماركس، نقد برنامج جوته[12].

وكما جادلت في بداية القسم السابق، يميل كامي غالباً إلى القول بأن التمرد التاريخي إنما ينشأ عن الدافع الأكثر جوهرية للتمرد الميتافيزيقي، وكما رأينا في بداية الفصل السابق، هو يشير في البداية إلى ما أطلقت عليه تحوله العملي بأن يقول في كتابه **رسائل إلى صديق ألماني**: «إنما أردت أن يعيد البشر اكتشاف تضامنهم بغية أن يشنوا حرباً على قدرهم المقزز.» ومع أن كامي سيزيد هذا الموقف تحديداً قرب نهاية كتابه **المتمرد**، إلا أنه أثناء

تحوله من التمرد الميتافيزيقي إلى التمرد التاريخي يعزز التفرقة بينهما عبر الاتجاهات الأخلاقية، حيث يطرح رؤيته بأنه بعد القتل الرمزي للإله بإعدام لويس السادس عشر، أصبحت الثورة هي ما يتحول إليه التمرد عندما يفعل أي شيء ليقضي على تمرد آخر ، والثوري الذي يقتل يُدان أخلاقياً إلا إذا دفع حياته ثمناً لموت ضحيته: «تنتهي مرحلة التمردات عام 1793 وتبدأ عصور الثورة – على المقصلة» (R, pp. 110-11). وبذلك بعد أن قدم تمرد العبيد بقيادة سبارتاكوس نموذجاً، طارحاً التزامه بمبدأ المساواة، ورفضه محاصرة روما («مدينة الآلهة»)، واستعداده للموت في سبيل أفعاله، لا يتناول كامي باستحسان سوى مجموعة واحدة من المتمردين في العصر الحديث، وهي الإرهابيين الروس في بداية القرن العشرين: «فعندهم، كما الحال عند كل المتمردين قبلهم يتفق القتل مع الانتحار. فالحياة يُقتص لها بحياة أخرى، ومن هاتين التضحيتين ينبثق وعد القيمة» (R, p. 169).

وما من شك أن كامي على صواب في أن الثورات الحديثة غالباً ما تفقد اتجاهاتها الأخلاقية، وهي إذ تفعل ذلك تنقلب على دوافعها الأفضل. ولكنه يطلب الكثير هنا، ويرجع ذلك إلى التزامه المستمر بالتمرد الميتافيزيقي، والذي يبدو، في ارتباطه بما تبقى لديه من التزام بما يرى أنه أوامر إلهية لا تقبل التفاوض، معوقاً حتى لأكثر أشكال القتل التي تتم من موقف الدفاع (فيما عدا أن يكفر الشخص الذي يقتل في موقف دفاع عن ذلك بحياته). والآن فكامي يقيناً على حق في طرحه أن المعتقدات السياسية الحديثة (وليست المعتقدات الثورية وحدها، كما تدل الأحداث الجديدة) وسعت تعريف معنى «دفاعي» بشكل غريب، وأن الأنظمة الحاكمة بررت بذلك قتل مناهضيها مستخدمة نمط الاستدلال المنطقي. بيد أن علينا الإجابة عن السؤال الذي طرحه رونالد بارت في مراجعته النقدية لرواية **الطاعون**: «ماذا يفعل مناهضو الطاعون إذا واجههم المظهر البشري للكارثة؟» طالما يواجه عدد كبير من البشر أنظمة حاكمة فتاكة لا تستحي، فلابد أن يتيح كامي مساحة فكرية للثورة السياسية التي لا تنهار بسقوطها في العدمية أو الاستهتار، خشية أن يصدق على كتاب **المتمرد** تأكيد بارت أنه «يؤسس لأخلاق تسقط التاريخ واتجاه نحو العزلة السياسية». ويستطيع كامي إتاحة تلك المساحة، ويمكن أن تقوم على الالتزام بالتضامن الذي يراه متضمناً في مفهوم الثورة، وهي في ذاتها لا تنطوي

على أي التزامات ميتافيزيقية. وسأتابع هذا الموقف في القسم التالي. وحتى ذلك الحين سأتناول بالدرس تحليله للثورة التاريخية، مشدداً على مقوماتها الفكرية تشديداً خاصاً.

ويرى كامي أن المقومات الفكرية للثورة الفرنسية وما تبعها من إرهاب هي من طرح كتاب **العقد الاجتماعي**، الذي وضعه جان جاك روسو، والذي «أدرجه في صفحات التاريخ» سانت جست. ولا يكمن الجانب الثوري في **العقد الاجتماعي** في مطالبته بضرورة أن تستمد القوة السياسية من إرادة الشعب دون إردة الملك، وإن كان ذلك قفزة بالغة في مقومات الشرعية السياسية، وإنما في مطالبته بأن تختص السياسة ب«الإرادة العامة» دون «إرادة الجميع». وإذا تجاوزنا إرادة الجميع والتي قد تكون، بوجه من الوجوه، مجموع الإرادات الخاصة لكل شخص التي تشكل الهيكل السياسي (وهو بالطبع يتكيف بقدر مع الصراعات)، فإن الإرادة العامة نتاج صياغة الإرادة الجمعية، وفيها يضطر كل شخص إلى التخلي عن شتى مصالحه الخاصة لصالح المصلحة العامة. يرى روسو أن في الإرادة العامة يتجلى تفكيرنا العقلي إلى أقصى مدى، وهي بذلك تتفق تماماً مع طبيعتنا البشرية الجوهرية، في إطار فهم العلاقة بينهما في ذلك العصر. وطالما تجنب الناس الانشقاقية وركز كل فرد تفكيره العقلي في الاتجاه الصحيح، تصبح الإرادة العامة في الاتجاه الصحيح، حسبما يرى روسو، لأنها تميل نحو المصلحة العامة دائماً. وبذلك تصبح الإرادة العامة، كما يقول كامي، «في جوهرها تعبيراً عن العقل الكوني، وهو مطلق، ومن ثم يولد الإله الجديد.» وحقيقة فلكي تقوم الإرادة العامة على أساس راسخ، كما حدث مع سيادة الملك، القائمة على الألوهية، لابد من النظر إلى الإرادة العامة على أنها كيان مقدس بذاتها، ولذلك يشير إليها روسو غالباً على أنها «مطلقة، ومقدسة، ولا تمس»، وبذلك تصبح إيماناً مدنياً(R، pp. 114-17).

و كما رأينا كامي يؤكد محقاً في رأيه، تكمن المشكلة في هذه المقاربة في أن الأخلاق الرسمية «مسيطرة»، ولا تصبح الإرادة شيئاً إذا لم تكن رسمية على الإطلاق. وحسبما يلمح كامي، ينعكس ذلك في مصير لويس السادس عشر نفسه، فقد اعتمد سانت جست على منطق الإرادة العامة في تبرير إعدامه: فيؤكد أنه بينما تميل كل القوى للصفح عن الملك، لا يسع الإرادة العامة ذلك لأن شخص الملك نفسه يهدد السلطة السيادية للإرادة العامة مباشرة، وبذلك يصبح الملك تجسيداً للجريمة ذاتها. والمنذر

بمزيد من السوء أن ما اعتبره روسو انشقاقية باعثة على الاضطراب من شأنها أن تزعزع اتساق الإرادة العامة لا يعكس سوى التفاصيل التي على حين أنها تميزنا إلا أنها تشكل المادة العينية لحيواتنا على المستويين الفردي والجمعي. وبتعبير آخر، مع أن الدافع الأساسي لوجود الجماعات المنشقة يكمن في التعبير الحر عن الرؤى الفردية (ومن ثم الوجود العيني للأفراد أنفسهم) إلا أن الإرادة العامة لا تتسامح معهم، وبذلك «ينتهي ذلك النمط من أخلاقيات الفضيلة إلى أن المقصلة تمثل الحرية، حيث إنها تؤكد التوحد والاتساق العقلاني في المدينة المثالية» (R, p. 126). ويرى كامي أن ذلك يفصح عن أنه لا يمكن للفضيلة المدنية ذاتها أن توجد مجردة، ولكنها تحتاج تبريراً عينياً، خشية أن تجنح نحو تجريد ميت يسعى، مدفوعاً بما يطلق عليه هيجل «سورة التدمير»، نحو تدمير كل من لا يلتزم بنواهيها المجردة، وهو ما يشمل الجميع في النهاية. بيد أن القانون لا يعكس العقل الكوني في النهاية أبداً، إنما يعكس إرادة المشرعين، الذين يجهرون بمبادئه الكونية الاسمية بغية منح رخصة العقل الكوني لما يحقق مصالحهم الخاصة في الواقع. ومن ثم يصرح كامي:

> **لم ينجح البرجوازيون في الحكم طوال القرن التاسع عشر إلا بإحالة أنفسهم إلى مبادئ مجردة. وحيث إنهم يقلون عن سانت جست نبلاً، فقد استفادوا من ذلك الإطار المرجعي كذريعة، على حين استعانوا بالقيم المضادة في شتى الأحوال. وبفسادهم المتأصل ونفاقهم المثبط للهمم ساهموا على الدوام في إشانة المبادئ التي ينادون بها. ولهذا فهم مدانون ومستحقون للعقاب بلا حدود.. (R, p. 132)**

وكان هيجل أكثر منظري عصره الذين شخصوا الجوهر التدميري للعقل الكوني المجرد، كما أدرك غربة الفرد في العصر الحديث عن العالم الاجتماعي (البرجوازي) الذي فقد ترابطه الذي منحه له إيمانه بالرب والكنيسة. ومع أن هيجل بقي ملتزماً تماماً بالعقل الكوني، الذي اعتقد أن بإمكانه مصالحة الفرد في العصر الحديث على عالمه الاجتماعي، إلا أن رفضه للتجريد كان قاطعاً. ويرى كامي أن نتيجة ذلك أن سعي هيجل إلى ازدهار «العقل الكوني العيني» بأن يدمج العقل في «تيار الأحداث التاريخية، التي يفسرها، بينما يشتق منها مادته» (R, p. 133). وهنا يلمح كامي إلى «جدل» هيجل

الشهير والمتعذر فهمه، والذي يمكن فهمه في سياق أغراضنا الحالية، على أنه حركة الوعي، ومن ثم حركة التاريخ، على أساس الحل العقلاني للصراع الاجتماعي. وبعبارة أيسر، يعتقد هيجل أن من الضرورة أن يفهم كل مجتمع نفسه وعالمه بأساليب عينية خاصة، وعندما يحدث انهيار في أساليب فهم المجتمع لذاته أو لعالمه، عليه أن يحاول حل المشكلة عقلانياً، مما يؤدي إلى أساليب أكثر جدة وواقعية في فهمه لنفسه ولعالمه. وبذلك يُنظر إلى القيم على أنها تتكون داخل حركة التاريخ، وذلك «التدمير القاطع لشتى التجاوزات الرأسية – خاصة تجاوز المبادئ» (R, p. 142) هو المشكلة الجوهرية التي يتناولها كتاب المتمرد. يعتقد كامي أنه إذا «تجسدت الحقيقة والعقل والعدل في تقدم العالم» (R، p. 134) يؤلَه التاريخ ويتحول «ما هو كائن» إلى ما يجب أن يكون.

ويثير جدل كامي هنا بعض المشكلات. فبوجه عام لمناقشته لهيجل حس غير طازج، وهو ليس دائم الإخلاص لما يقصده هيجل، وإن كان بعض نقده صائبا في هذا الصدد. فبداية يحلل كامي رأي هيجل أن «الحقيقي عقلاني»، ويرى أن ذلك لا يبرر فحسب «كل طغيان أيديولوجي للواقع» إنما يبرر أيضاً «حالة الحقيقة الواقعة» ذاتها (R, p. 135). وهذا ببساطة ليس صحيحاً. فالترجمة المناسبة لما يقوله هيجل هي «الواقعي عقلاني»، وما هو واقعي هو ما يحقق طبيعته الحقة، كما يصفها تصوره الذهني. فعلى سبيل المثال يرى كل من المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي على السواء أنه حقق الحرية، إلا أن فكرة كل منهما عنها فكرة مبتورة في الواقع، ومن ثم تصبح «الحرية» لا هي واقعية ولا هي عقلانية في كلا المجتمعين. وبإيجاز فإن «التمسك بالفعلية actuality» هو المعيار العقلاني الذي تقاس به الحقيقة الواقعة وليس معادلاً لها. وثانياً قضى كامي وقتاً طويلاً يعيد سرد ما أطلق عليه جدل السيد – العبد عند هيجل، وهو يرى أن «تاريخ الإنسانية كله» عند هيجل «ما هو إلا حرب طويلة حتى الموت من أجل انتصار المكانة الكونية والقوة المطلقة» (R, p. 139). وهو ما ليس بصواب أيضاً.

وجدل السيد–العبد حكاية ذات مغزى أخلاقي تشير إلى لحظة مبكرة ولكنها حاسمة في «فينومينولوجيا الروح» عند هيجل، وفيها يصادف اثنان من البشر البدائيين بعضهما وهما على الطبيعة البدائية فيتشاجران حتى الموت، وفي النهاية ينتهيان إلى علاقة السيد–العبد. ولا تتناول تلك الحكاية الأخلاقية العلاقات الاجتماعية، كما قد يبدو، ولكنها

تتناول عملية تشكيل النفس أو الأنا، وقد قصد بها شرح عدة موضوعات مهمة، يجدر هنا التشديد على اثنين منها. فمن حيث إنها ضد أصحاب النظريات المؤيدة لحالة الطبيعة البدائية مثل روسو، قصد بالحكاية بيان أننا في حالة الطبيعة البدائية تعوزنا المقومات الإنسانية، ولا نكون على درجة من نمو الذات تسمح لنا بالدخول في عقد اجتماعي. ومن حيث إنها ضد التقاليد التحررية على وجه الإجمال، قصد بها بيان أن تصوراتنا الذاتية ترتبط باعترافنا بوجود الآخرين واعترافهم بوجودنا على النحو الصحيح. وحتى لو لم يتوقف التاريخ عن إعمال القوى المحركة لهذه العلاقة، فإن زعم كامي المضمر بأن هيجل أقام علاقة السيد-العبد كمثل أعلى للعلاقة بين الأشخاص تنطوي على فهم جانبه الصواب تماماً. فمن حيث إنها تجسيد لانهيار كامل للاعتراف بالآخر، فهي نقيض المثل الأعلى. ثالثاً يتهم كامي هيجل بأنه تخلى «للتاريخ وحده عن مهمة إنتاج القيم والحقيقة كليهما» (R, p. 146). وهو على شيء من الصواب في ذلك، ولكن لابد وأن نذكر أننا نحن الذين ننتج التاريخ، وفي عملية إنتاجه تتولد القيم. فالمثل العليا مثل الحرية والإخاء والمساواة هي إنجازات تاريخية صعبة المنال، حتى لو لم تتحقق في أي مكان، ويرى هيجل أنها لا تخفق فقط في الحركة المثالية للتاريخ ولكنها تكتب ثراء أثناء تكشفها. وأخيراً هو يرى إمكانية أن يخطئ التاريخ خطأ لا يقبل الإصلاح، مما يعكس «لانهاية سيئة.»

الآن وقد ذكرنا هذا فإن هيجل يشي بأنه يتحدث من «نهاية التاريخ»، وفيما يتعلق بهذه النقطة على الأقل، لا يكون كامي على خطأ في القول بأن مزاعمه «مشكوك فيها فكرياً وإلى الأبد» (R, p. 147). يرى هيجل أنه مع بداية الدولة المتحررة البرجوازية الحديثة، أدركت الإنسانية نهاية المطاف telos ، أو بعبارة أبسط، امتلكت الأساس الفلسفي الصحيح لتضفي المعنى على ذاتها وعلى عالمها، مما يعني أنه بينما تستمر الأحداث في التجلي، لا تشهد فئات التصور لدينا أي تغير حقيقي. ولا حقاً يؤكد كامي في كتابه **المتمرد** مصيباً في رأيه «أن الجدل الذي يطبق تطبيقاً صحيحاً لا يمكن أن ينتهي ولا يجب أن ينتهي» (R, p. 223) ، وكما سنرى في سياق مناقشته للماركسية، أن إدراك ذلك يصبح على قدر كبير من الأهمية عندما يقول أرباب السلطة إن نهاية التاريخ لم تأت بعد، ولكنهم يعرفون كيف تبدو وأننا مضطرون أن نضحي لتيسيرها. وكما

يقول كامي : «ليس ثمة سبب في هذا الكون يدعونا لأن نتخيل نهاية التاريخ... التي تُدخل على التاريخ قيمة غريبة عن التاريخ. وحيث إن هذه القيمة هي في نفس الوقت غريبة على الأخلاقيات، فهي، إذا توخينا الدقة، ليست بالقيمة التي يؤسس عليها المرء سلوكه» (R, p. 244). أرى أن كامي هنا على حق تام ، وأن اعتقاده بأن الأطروحات التي تتناول «نهاية التاريخ» هي المادة التي اعتمدت عليها التبريرات الشمولية اعتقاد له أسبابه المنطقية يقيناً.

ومع أن ماركس يتبع هيجل فكرياً وتاريخياً، إلا أن هناك فجوة في كتاب **المتمرد** بين الفصلين اللذين يتناول كامي فيهما هيجل وماركس. وفي الإطار التخطيطي الذي وضعه كامي، يضفي جدل هيجل إطاراً عينياً على الأخلاق الكونية التجريدية للثورة الفرنسية، وعندها ينتقل لدراسة ظاهرتي الإرهاب الفردي وإرهاب الدولة غير العقلاني. (وعندئذ يعود ليربط ذلك بماركس قبل دراسة نظام الحكم الذي يزعم أنه مستمد من فلسفته، أي نظام الحكم السوفيتي، الذي يراه ممثلاً لإرهاب الدولة العقلاني. ومع أن ما يعرضه كامي من تفاصيل إرهاب الفرد وإرهاب الدولة غير العقلاني تبعث على التشويق والاهتمام، إلا أن هناك بعض المسائل الفكرية التي لابد من إثارتها بهذا الصدد. فكما أشرت سابقاً، فإن المثير للاهتمام في مناقشة كامي للإرهاب الفردي، كما يتضح في روسيا بين عامي 1878 و1905، هو تعاطفه مع بعض أشكاله. وفي عرضه لجدل الإرهاب الروسي المتكشف، يرفض كامي يقيناً جانباً كبيراً منه رفضاً باتاً قاطعاً، حيث سقط كثير منه في العدمية (نيكايف Nechaiev وتشجاليف Chigalev). بيد أن بعض الإرهابيين مثل إيفان كالييف Kaliayev ودورا بريليانت لا يحترمون سوى دوافعهم وخططهم. وحقيقة فقد كتب كامي بالفعل مسرحية عن كالييف وبريليانت بعنوان **القتلة العادلون The Just Assassins**، وكان أول عرض لها عام 1949 (قبل نشر **المتمرد** بعامين)، واستحسنها النقاد في مراجعاتهم. ومن الجدير بالذكر أن يؤكد كامي في مراجعته الخاصة عن المسرحية فيما بعد: «أعجبت ببطلي كالييف ودورا أيما إعجاب. وإنما أردت أن أبين أن الفعل ذاته له حدود. فما من فعل صالح وعادل إلا ذلك الذي يعترف بتلك الحدود، وإذا كان عليه تجاوزها، فليقبل الموت على الأقل» (CTOP, p. x). وعلى النقيض من ذلك لم يعرف الفاشيون من الألمان والإيطاليين في الأربعينيات

حدوداً ولا عقلاً، ولم يقل كامي سوى القليل عن أولئك «السيكوباتيين المتأنقين» الذين «اختاروا تأليه اللا عقلانية ولا شيء سواها، بدلاً من تأليه العقل، وبذلك يتخلون عن حقهم في الكونية» (R, pp. 177-8). وبتخليها عن حقها في الكونية، لا تتظاهر الفاشية بإنصافها للنبض المحرض على التمرد، ومن ناحية أخرى إذا لم ينفق كامي وقتاً طويلاً في تناول الفاشية، فذلك لأنه يعتقد (ربما إمعاناً في التفاؤل) بأن شرورها لابد وأن تكون واضحة: فعلى غير الإرهاب المبرر منطقياً، لا تضم الفاشية مناقشات جدلية سوفسطائية تبعث على البلبلة والتشوش، إذ إنها لا تشجع على «تدمير الفرد فقط، إنما أيضاً على تدمير الإمكانيات الكونية للفرد، في التأمل، والتضامن، والحث على الحب المطلق.» والنتيجة أن الفاشية لا تزعج نفسها ولاحتى بتملق الاهتمامات الأخلاقية، فهدفها إقامة «إيمان عقائدي يتجاوز حدود أي اعتبارات أخلاقية» (R, pp. 183-4).

وعلى النقيض من ذلك، تأسست الشيوعية بهدف تحقيق كل هذه المنافع، ويعتبرها كامي النموذج الأساسي في عصره لإرهاب الدولة المبرر منطقياً، ولذلك يعتقد أن تشخيص النبض العدمي الكامن فيها ضرورة أكثر إلحاحاً. وحيث إن الشيوعية قامت اسمياً على فكر ماركس، يستغرق كامي بعض الوقت في دراسة فكر ماركس ذاته. وأقول «اسمياً» هنا لأن كامي يعتقد أن الشيوعية السوفيتية انتحلت فكر ماركس بنفس القدر الذي انتحل به النازيون فلسفة نيتشة، ويعني ذلك أنه بينما يتم التشبث بعناصر من فكر ماركس لتأييد الأيديولوجية السوفيتية، ينتهك أولئك الذين يتشبثون بتلك العناصر روحها، وإن لم ينتهكوا نصوصها الحرفية في أغلب الأحوال. ومن ثم يرى كامي أن فكر ماركس يمزج بين «أكثر أساليب النقد صلاحية وبين نزعة خلاص يوتوبية لأكثر القيم عرضة للارتياب» (R, p. 188). وفيما يتعلق بالشق الأول لا يفصح كامي سوى عن إعجابه، معلناً أن «أكثر جهود ماركس إثماراً كانت في سبيل كشف الحقيقة المتوارية خلف القيم التقليدية التي تباهى بها برجوازيو عصره ، وأن نظريته في الالتباس لازالت صالحة، لأنها صادقة على المستوى الكوني، وهي تنطبق بنفس القدر على الالتباس الثوري» (R, p. 200). ويتصل الالتباس الثوري بالشق الثاني، أي نزعة الخلاص اليوتوبية، وعلى حين أن كامي محق في توجيه ذلك الاتهام ضد الأيديولوجية السوفيتية وبعض مؤيديها، إن لم يكن جميعهم، فتوجيهه الاتهام لماركس ليس على نفس القدر من الوضوح.

فما يناقشه كامي هنا أن ماركس نفسه (وليس الماركسيون السوفيت وحدهم) آمن بفلسفة التاريخ عند هيجل، وخاصة أطروحته الخاصة «بنهاية التاريخ»، والفرق الجوهري، كما طرحت لتوي، أن نهاية التاريخ لم تتحقق بعد عند ماركس (وليس عند الماركسيين السوفيت فحسب). وناهيك عن حقيقة أن هذه الأطروحة لم تقدم أساساً للسلوك، فقد كان كامي على حق أيضاً في قوله إنه «من المفارقات أن يمكن استخدامها لتبرير النزعة المحافظة»، وذلك لأن التسليم بلا مبرر بأن « الغد أفضل من اليوم في إطار النظام الطبيعي للأحداث» يدعم نظرة الرضا والسكينة (R, p. 194). بيد أنه فيما يتعلق بماركس، على وجه خاص، وصل كامي إلى نتيجتين على الأقل بسرعة كبيرة. أولهما أنه على الرغم من أن ماركس قد يكون مفرطاً في تفاؤله إذ يعتقد أن التقدم التكنولوجي وزيادة الانتاج الصناعي يؤدي كلاهما إلى تقدم الإنسانية (عن طريق تفاقم الأزمات الاجتماعية الاقتصادية الشديدة، ومن ثم الثورة)، فإنه لم يوفر ذلك النوع من الضمانات التي يلمح كامي إلى أنه وفرها. كان ماركس يتحدث غالباً بمفاهيم «النزعات» الكامنة للرأسمالية، وكان يقصد بتحليلاته لرأس المال أن تستخدمها الطبقات العاملة استراتيجياً، وذلك لأنه كان يدرك بوضوح أن التحرر الإنساني لا يمكن أن ينبثق عن تلك النزعات بلا جهد. ولأنه مفكر تاريخي عميق الفكر، كما يقول كامي، لم يمنع ماركس النزعات المناهضة، التي يشير إليها كامي (أي الإنتاج المخطط له، ونشأة الدولة «المولكية»[13]، وتزايد أعداد أرباب الصناعة الصغار وصغار حاملي الأسهم، وحدوث تحولات في تكوين الطبقات العاملة، على سبيل المثال وليس الحصر). ومن ثم فحتى لوكانت «نظرية الأزمة» عند ماركس فيما يتعلق بالرأسمالية بالغة التفاؤل، فأن يكني «بنبي الإنتاج» الذي «تجاهل الواقع لصالح النظام» لأمر بالغ الإفراط بدوره (R, p. 204).

ثانياً، إذا سلمنا بما اعتبره كامي تفاؤلاً لا داعي له فيما يتعلق بتكشف الرأسمالية، بل التاريخ بمعنى أوسع، فإنه يزعم أن «الاشتراكية العلمية» عند ماركس هي «نزعة نحو الخلاص ذات أصول مسيحية برجوازية» (R, p. 189). وإذا أفضنا في هذه المسألة، فإن كامي يواصل ليقول بأن إلحاد ماركس ما هو إلا «إعادة تنصيب الكائن الأعلى على مستوى الإنسانية. فنقد الأديان يؤدي إلى عقيدة أن الإنسان هو الكائن الأعلى عند الإنسان، ومن هذه الزاوية تصبح الاشتراكية مشروعاً لتأليه الإنسان، وقد اتخذت بعضاً

من سمات الأديان التقليدية» (R, p. 192) . وعلى حين أن بعضاً مما يقوله كامي في هذا الصدد لا يختلف مع الماركسية السوفيتية، إلا أن مزاعمه تثير بعض البلبة. فهل من الضرورة أن يؤدي «نقد الأديان» في ذاته وبذاته إلى «عقيدة أن الإنسان هو الكائن الأعلى عند الإنسان» ومن ثم إلى «تأليه الإنسان»؟ ويشتم من ذلك مشكلة «الإله الغائب» في الميتافيزيقا العبثية عند كامي التي يكتنفها الشك، فلماذا لابد أن يستلزم نقد الأديان تأليه الإنسانية، إلا إذا لم نسلم فحسب بوجود تلك المساحة الفارغة، بل أيضاً بوجوب ملئها مثل أي فراغ؟ أضف إلى ذلك أنه هل ينطبق ذلك الاتهام على شتى أشكال الاشتراكية؟ يزعم كامي أن الأمر كذلك:

> **كل أشكال الاشتراكية يوتوبية، وأكثرها الاشتراكية العلمية. تحل اليوتوبيا محل الإله في المستقبل. وهنا تتقدم للتماهي بين المستقبل والأخلاقيات؛ فما من قيم سوى تلك التي تخدم ذلك المستقبل الخاص. ولهذا السبب تكون شتى أنماط اليوتوبيا قهرية واستبدادية. وبما أن ماركس يوتوبي، فهو لا يختلف عن أسلافه الذين أشاعوا الخوف، وجزء من تعاليمه يقوم بما يفوق تبرير أفعال خلفائه. (R, p. 208)**

ويقيناً فالمسألة ليست أن «كل أشكال الاشتراكية يوتوبية» أو أنها من ناحية أخرى «تؤله الإنسان»، إذا قصدنا بذلك أن التاريخ يفهم غائياً، وأن الغايات التي لن تتحقق أبداً تستخدم على الدوام لتبرير الوسائل الأكثر استهجاناً. وحقيقة ثمة أنماط شتى من الاشتراكية الديمقراطية تبدو على وفاق تام مع أحد أنماط الإشتراكية المفضلة عند كامي، وهي «النقابية التجارية الثورية» والتي فيها تنبع «روح الحكم النقابي والروح التحررية من حقائق الواقع الأكثر عينية وتستند إليها في الأساس» (R, pp. 297-8). وفي النهاية لا يعترض كامي على الاشتراكية من حيث هي كذلك، إنما على ما يطلق عليه بين حين وآخر «الاشتراكية الاستبدادية» التي تصادر «بلا مبرر» الحرية الحية لصالح حرية مثالية تتحقق فيما بعد» (R, p. 217).

والآن حتى لو لم يذهب ماركس إلى حد أن «يماهي بين المستقبل والأخلاق» فهو دون شك متحفظ في الحديث عن الأخلاق، كما يتضح في رفضه للطبقة البورجوازية المدانة أخلاقياً، وكامي على حق مطلق في أن يتوجه إليه بالقول: «تنتهي المطالبة بالعدل إلى الجور إذا لم تستند في الأساس إلى التبرير الأخلاقي للعدل؛ فبدون ذلك تصبح الجريمة ذاتها واجباً في يوم من الأيام» (R, p. 209). مع أنه من الصعب أن نتخيل أن ماركس لم تحركه أعمق الاعتبارات الأخلاقية، إلا أنه ما من شك في أن رفضه لصياغة تلك الاعتبارات الأخلاقية وكيفية اتصالها بمهمة تحقيق العدل الاجتماعي صياغة صريحة منح تأييداً أيديولوجياً للشيوعية السوفيتية، المدانة بكثير من التهم التي وجهها كامي لماركس. فلم يكن كامي على خطأ في احتقاره «لمذهب الشك التاريخي» عند السوفيت بقدر احتقاره «للأخلاق التقليدية» البورجوازية، ولم يكن على خطأ أيضاً في زعمه أن الأيديولوجية البورجوازية والأيديولوجية السوفيتية «تخضع كلتاهما» من الناحية الاقتصادية، «إلى قوانين متشابهة، تراكم رأس المال، والإنتاج المرشد المتزايد باستمرار» (R, p. 218). وبإيجاز فقد سعيت بذلك إلى أن أبين أن كامي ليس «معادياً للشيوعية» (على حد الاصطلاح الشائع)، وإذا لم تتميز مناهجه النقدية للتراث الهيجلي الماركسي تميزا دقيقاً بما يكفي في بعض الأحيان، فلا يرجع ذلك إلى اتجاه عقلي أيديولوجي محدود. وحقيقة، على حين أنني لن أتناول دراسة كامي للينين، حيث إنها لا تخدم غرضنا في هذا السياق، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أنه حتى في هذا الصدد لم يكن متجرداً تماماً من التعاطف، إذ يشير على سبيل المثال إلى التزام لينين بالعدل، الذي «يتعارض مع نظام حكم ستالين» (R, p. 232).

وخلاصة القول، لم يعترض كامي على التاريخ، إذا قصدنا بهذا الزعم الغريب الطنان أنه لم يعترض على مقاربة تاريخية بغية إضفاء المعقولية على أنفسنا وعلى عالمنا. فهو يقيناً لم ينكر أننا مادة تاريخنا إلى حد كبير، وهو ما يضفي العينية على مفاهيم «الحرية» و«الفضيلة» المفرطة في تقليديتها الموجودة في المجتمع البورجوازي (الذي يميل في كل الأحوال إلى تهريب التزاماته الجوهرية إلى هذه المفاهيم). وحقيقة أنه من التاريخ تولدت ما يسميه كامي «التقاليد الحيوية»، وهو يرفض «إنكارها» من قبل جماعات تاريخية تسعى إلى «إنكار أو إسكات ما تعجز معتقداتهم عن استيعابه في تاريخ العالم»

(R, p. 236). وبهذا المعنى يجادل كامي بأن أولئك الذين يهاجمهم هم الذين يعترضون على التاريخ. فما يرفضه كامي هو الفهم الشمولي للتاريخ، الذي «تُقمع» فيه الحرية، و«يُضحى بالأخلاق والفضيلة» بغية إنجاح هدف التاريخ نفسه يبشر بإنجازه، ولكنه في الواقع لن يتحقق أبداً، لا لشيء سوى أن عدم الاكتراث بالوسائل سيعوقه. وكما يقول كامي مصيباً في رؤيته، لا يفصح مثل هذا المفهوم، الشمولي في جوهره، حتى عن «الموضوعية التاريخية» التي يتملقها، إنما عن «ذاتية مملة مموجة تُفرض على الآخرين بوصفها موضوعية»: «وتفتقر هذه الموضوعية إلى معنى محدد، إلا أن السلطة تمنحها مضموناً بأن تأمر بإدانة كل ما لا توافق عليه» (R, p. 243). وما يعترض عليه كامي أيضاً هو الرفض التام للطبيعة الإنسانية الكامنة في المفهوم الشمولي للتاريخ، أو كما يقول: «اليقين بسهولة التأثير المطلق على الإنسان ونفي الطبيعة الإنسانية» (R, p. 237). وخلاصة القول إذن أن التاريخ «ضروري ولكنه ليس كافياً» لتوليد القيمة (R, pp. 249-50)، ويأبى كامي أن نجعله كافياً بأمر سام، وهو ما يراه عدمياً. فأن نأمر بالسلوك الإنساني من نقطة بعيدة في المستقبل أو أن نأمر به من حاضر أبدي، بحيث يشكل كلاهما «إلزاماً» تاريخياً كلي الإحاطة يعني أن نسيء إلى الدافع المعياري بما لا يقل عن أن نأمر بالسلوك الإنساني من منطلق مبادئ تقليدية تسقط التاريخ، ويهدف كامي إلى تجنب هذه البدائل.

وهنا يدخل التمرد، وهو القيمة الجوهرية عند كامي، حيز التنفيذ. يعتقد كامي أن تبني التاريخ، سواء من منظور احتمالي أو استرجاعي، يعني أن نتحدى «تعاليم التمرد» (R, p. 246) ، التي تولد بالفطرة «الإلزام» الذي يتوجه قسراً نحو الوحدة وليس نحو الشمولية في التاريخ. ويتضمن ذلك الدافع، عند كامي، قرائن القيمة مثل الحرية والعدل، والجماعة والطبيعة («الطبيعة الإنسانية» الداخلية والعالم الطبيعي)، والتفاتاً لهذه القيم سأحاول أن أضفي منطقية على ما أرى أنه رغبة كامي في العودة إلى تشييد بناء قوي من أخلاق الفضيلة مستخدماً الأخلاق الفينومينولوجية المجردة التي بدأ منها.

لا يمكن للثورة... أن تؤتي ثمارها دون قاعدة أخلاقية أو ميتافيزيقية توازن جنون التاريخ. ومما لا شك فيه أنها تزدري الأخلاق التقليدية الباعثة على الحيرة والالتباس في المجتمع البرجوازي. ولكنها من الحماقة لتمد ذلك الازدراء ليشمل كل مطلب أخلاقي. ففي مصدر [الثورة] قاعدة ليست تقليدية، إلا أنه من الممكن استخدامها كدليل. يقتضي التمرد في الواقع ضرورة أن تحاول الثورة العمل، لا أن تخرج إلى الوجود في تاريخ مستقبلي برؤية عالم انحط شأنه لدرجة الإذعان، إنما تخرج بمفهوم الوجود الغامض الذي تكشف لتوه بفعل العصيان المسلح. وهذه القاعدة ليست تقليدية ولا تخضع للتاريخ.... أما فيما يتعلق بمقولتي التمرد الميتافيزيقي «أنا أتمرد، إذن نحن نوجد» و «نحن وحدنا»، يضيف التمرد في قبضة التاريخ أنه بدلاً من القتل والموت بغية إنتاج الكائنات التي لسنا عليها، علينا أن نعيش ونترك الآخرين يعيشون حتى نخلق ما نحن عليه.

ألبير كامي، **المتمرد**[14]

لقد أشرت إلى أن أخلاق الفضيلة تحولت إلى أخلاق فينومينولوجية في حقبة انهارت فيها الحياة الاجتماعية وأحيل الفرد إلى مصادره الأخلاقية الخاصة. وفي هذا القسم الأخير سأعطي نبذة عامة عما أراه دعامة يرجو كامي أن يشيد عليها نمطاً من أخلاق الفضيلة أكثر كثافة من تلك الأخلاق الفينومينولوجية الأقل رهافة. وقد ضمت هذه الفقرة كثيراً من الاعتبارات التي تشي بهذا النمط الأخلاقي، سواء ضمنياً أو صراحة، وسأعود إليها مراراً. بيد أنه قبل أن أواصل لابد أن أشدد على أنه حيث إن كامي لم يكن فيلسوفاً نظامياً، فإن النبذة العامة التي سأقدمها ذات طبيعة قابلة لإعادة التشييد والتشكيل، أي أنها تنبع مما تناوله كامي بالجدل والمناقشة، ولكنها ليست مصاغة بأسلوبه.

في الصفحات الختامية لمناقشته للتمرد التاريخي يميز كامي بين ما يسميه «الوجودية الملحدة» (أي وجودية سارتر) وبين الشيوعية، فيقول: «تتطلع الوجودية الملحدة على الأقل لأن تخلق نمطاً أخلاقياً... ولكن تكمن الصعوبة الحقيقية في خلقها دون أن

يعاد تقديم قيمة غريبة عن التاريخ في الوجود التاريخي». وبتعبير آخر، على حين أشاد كامي برفض الوجودية الملحدة لأن تصف الأخلاقيات بأكثر من أنها تظاهر برجوازي (وبذلك ترفض التخلص من الأخلاق، على عكس الشيوعية) إلا أنه يرفض ما يرى أنها تسعى إليه من صياغة الأخلاق من المواد وحدها التي يولدها التاريخ نفسه: فلن نستطيع تجنب «جنون التاريخ» إلا بتجنب السقوط الكلي في منطقه. فكما رأينا، يرى كامي أن التاريخ «ضروري ولكنه ليس كافياً» لتوليد القيم، وذلك لأنه لا يقدم «القيمة التي تتيح للإنسانية أن تحكم على التاريخ» بدورها (R, p.250). بيد أن الأمر الفصل أنه حيث إن التاريخ ضروري (وإن لم يكن كافياً) لتوليد القيم، فمن المؤكد أن كامي لا ينصح بالانسحاب منه انسحاباً كلياً ، لأنه أيضاً يرفض القيم غير المتجسدة المتأصلة في «الأخلاق التقليدية المثيرة للالتباس في المجتمع البورجوازي.» وكما يقول لاحقاً أثناء دفاعه عن كتابه **المتمرد**، إنه يرفض القيم «التي تعلو مكانتها فوق التاريخ» أو «تلك التي تتماهى معه كلية»: والحقيقة التي يجب أن أكررها ... هي أن كتابي لا ينكر التاريخ (ذلك الإنكار الذي يخلو من منطق) إنما هو فقط ينقد الاتجاه الذي يهدف لأن يجعل التاريخ مطلقاً.»[15] بيد أن ذلك كله يثير سؤالاً محورياً: ما هي المساحة الفكرية الباقية لتأسيس القيم، والتي من الواضح أنها شيء يسعى إليه كامي؟ ولإضفاء المنطقية على الإطار الأخلاقي عند كامي، يتحتم أن نبدأ بأن نضفي المنطقية على كيفية رفضه للقيم التي تسقط التاريخ وتلك التي تتخذ صفة التاريخ both ahistorical and historicized values.

وحقيقة لا يرفض كامي القيم التي تسقط التاريخ ولا تلك التي تتخذ صفة التاريخ، ولكنه يقسم الاختلاف بينهما، وبذلك يصف ما يميز كلا منهما بأن يقدم مقاربة ذات طبقتين. والطبقة الأولى، وهي الأساسية، متعالية بوجه من الوجوه، أي أنها تتكون من قيم ما ورائية meta-values تسقط التاريخ ولا تقبل التفاوض نسبياً وهي تعنى بوصف طبيعة ومجال تلك القيم التاريخية التي تشكل الطبقة الثانية. عندما يقرر كامي أننا نحتاج «قاعدة أخلاقية أو ميتافيزيقية لموازنة جنون التاريخ» فهو يشير إلى القيم التي تشكل الطبقة الأولى – أتردد في أن أسميها «قواعد» لأسباب سأتناولها بعد قليل – وكما رأينا في القسم الأول من هذا الفصل وأيضاً في الفقرة التي بدأ بها هذا القسم، فإنه يقدم لنا

هاتين القيمتين (إحداهما أخلاقية والأخرى ميتافيزيقية): فالمقولتان «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» و«نحن وحدنا» عن التمرد الميتافيزيقي. فالقيمة الأخلاقية «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» هي ما يتيح للإنسانية الحكم على التاريخ» (R, p. 250)، بينما تعوق القيمة الميتافيزيقية، العبث، الانغلاق الاجتماعي السياسي. وبما أنه تمت مناقشة كلا القيمتين باستفاضة في القسم الأول، فسألخصهما هنا فحسب، حيث لا أشدد على شيء سوى ما يشكل أهمية كبيرة وحاسمة لما نحن بصدده.

وكما أكدت في ثنايا البحث، لابد من التمييز بين ميتافيزيقا العبث عند كامي وبين تجربته (الفينومينولوجية) للعبث، ونبذ الأولى لصالح الأخرى جوهري لفهم إطاره الأخلاقي فهماً منطقياً. وإذا فهمناه ميتافيزيقياً (أي في إطار التقسيم الديكارتي، حيث الوعي في جانب والكون غير المكترث في الجانب الآخر)، لا يمكن للعبث أن يناقض «جنون التاريخ»، وإذا كان كامي يعتقد غير ذلك فذلك لأنه يفترض ضمنياً افتراضاً مسبقاً بوجود خطة قديمة، وضعت «بعد انقلاب عرش الإله» مباشرة. وبعبارة أخرى تبقى مقاربة كامي الميتافيزيقية مثالاً حيوياً للتفلسف في «ظل الإله»، وهو لا ينكر ذلك. بل على النقيض يؤكد أنه «لا يمكن الخلط بين تاريخ التمرد الميتافيزيقي» الذي هو جزء منه «وبين ذلك التمرد الملحد»، وأن الهدف خلق «العدل، والنظام والوحدة... لتبرير سقوط الإله» (R, p. 25). ومن ثم فرغم أنه مناهض لنزعة التأليه بعض الشيء يقع كامي في إشكالية إنسانية، لا تختلف عن إشكالية كانط. وكما رأينا، يدرك كانط، وهو المسيحي الورع، أن القوانين الأخلاقية الإلهية يجب أن تقوم على أسس مختلفة، فيتجه إلى العقل العملي الخالص ليمده بالقواعد الميتافيزيقية الملزمة، بينما هو دائم التعلق بالرب والحرية وفناء الروح من حيث إنها مثل عليا ضابطة. وكما رأينا، يرفض كامي ذلك التحول لأنه يرى مقاربة كانط الخاصة بنظرية الواجب والالتزامات الأخلاقية «ما هي إلا سمة من سمات الإله وقد هبطت إلى سماء المبادئ» (R, p. 120). بيد أن ذلك ما يقدمه كامي في حدود مناشدته للإله الغائب، وعندما يتحدث بهذا المعنى فهو يميل إلى الحديث بوصفه فيلسوفاً أخلاقياً، كما في حال إعلانه أن القبول الأخلاقي لإنهاء حياة، بغض النظر عن الموقف، يعتمد على إذعان المرء للتضحية بحياته. وتلك التنويعة على القاعدة الإنجيلية «العين بالعين» المتأصلة في نفسه هي جزء لا يتجزأ من «سماء

المبادئ»، وهي الأساس الذي أقام عليه بارت مراجعته لرواية **الطاعون**.

وخلاصة القول، ما أجادل بشأنه هنا أن ميتافيزيقا العبث عند كامي لا تساعد على إنجاح مشروعاته الأخلاقية - بل تعترضها في الحقيقة - وهي ليست مطلوبة، لأن أفضل ما في فكره الأخلاقي يحقق هدفه على نحو أفضل بدون الأفكار والمعتقدات الميتافيزيقية. ولكن، كما أكدت في بداية هذا الفصل، لا يعني ذلك أن كامي كان على خطأ في ألا ينبذ العبث نبذاً كلياً. فحسبما يقول في مقال بعنوان «التشاؤم والشجاعة Pessimism and Courage»:

> **من الأمور الجوهرية لنا أن نعرف ما إذا كان باستطاعة الإنسان خلق قيمه الخاصة مستقلاً، دون مساعدة الفكر الأبدي أو العقلاني.... فإذا كانت تلك الحقبة التاريخية قد عانت من العدمية، فلا يسعنا أن نبقى جاهلين بالعدمية ونظل نحقق الدستور الأخلاقي الذي نحتاجه. كلا، فكل الأشياء لا تختصر في الإنكار والعبث. نحن نعرف ذلك. ولكن علينا بداية أن نسلم فرضا بالإنكار والعبث لأنهما ما واجه جيلنا وما علينا أن نأخذه بعين الاعتبار.**
> (RRD، pp. 58-9)

وحيث إن «الإنكار والعبث» هما ما واجه جيل كامي، حيث انهار مشروع التنوير في معسكرات الاعتقال التي أسفرت عنها النازية المعتمدة على العقل، فمن هذه التجربة (التاريخية والفينومينولوجية) لابد أن تبدأ محاولة «خلق قيمه الخاصة». تعكس تجربة العبث ذلك الانهيار الأخلاقي السياسي، وهي بذلك تقوم مقام الشك المنهجي عند ديكارت، حيث لابد من الشك في كل شيء: فلابد «من محو الماضي والبدء من جديد» كما يقول كامي. أضف إلى ذلك، حسبما جادلت في بداية ذلك الفصل، عندما يصل العبث إلى حد اعتباره رفضاً للأسس، أي غياب تام للقواعد المؤسسة (دون استيراد الميتافيزيقا المسيحية اليهودية التي تتسم بالحنين، كما يميل كامي لأن يفعل) فهو يعوق الانغلاق الاجتماعي السياسي، وهو بذلك ينصح بالاعتدال في مشروع إعادة البناء الأخلاقي السياسي، الذي يتفق مع أهواء كامي. المسألة الجوهرية إذن أنه لا يجب أن يؤسس رفض كامي المبرر للانغلاق الميتافيزيقي على الميتافيزيقا، بل لابد أن يعكس رفضاً للميتافيزيقا، التي تعتم على حقيقة أننا بشر خطاءون، «اليقين» عندهم اسم على

غير مسمى. ولذلك السبب علينا أن نشك دائماً في تنظيماتنا الأخلاقية السياسية.

وأفضل ما في فكر كامي الأخلاقي معرفته الدقيقة بالحدود. ولا ينعكس هذا فحسب في ذلك الرفض للانغلاق الأخلاقي السياسي، الذي يسير ضد طبيعة شتى الاتجاهات الميتافيزيقية (بما فيها اتجاهه الخاص)، بل ينعكس أيضاً في القيمة الأخلاقية عنده «أنا أتمرد، إذن نحن نوجد» لأن هذه الفكرة تفترض مقدماً التضامن من الناحية التحليلية، ويضع التضامن حدوداً لما يمكن فعله. (كما رأينا، يعتقد كامي أن التمرد يفترض مقدماً التضامن من الناحية التحليلية، وذلك لأن التمرد يعني أن يطالب المرء بحقوقه، وأن يكون لهذه المطالبة ثقل معياري، يعني ضرورة أن تكون في النهاية ذات طبيعة كونية.)، ومن ثم فاستجابة لفكرة «الغاية تبرر الوسيلة»، وهي ليست بموقف غير شائع بين أولئك الذين يتبنون سياسات مضمونة ميتافيزيقياً، يسأل كامي ما الذي يبرر الوسيلة، «فيجيب الغاية» (R, p. 292). وبذلك تقابل بالرفض شتى النزعات التي تتجه نحو الحكم المطلق، بما في ذلك نزعات الحكم المطلق المتأصلة في قيمنا العليا، الحرية والعدالة: «تسخر الحرية المطلقة من العدالة. وتنكر العدالة المطلقة الحرية. ولكي تثمر الفكرتان لابد أن تجد كل منهما حدودها في الأخرى» (R, p. 291). وكامي على حق هنا، وحقيقة يتفق هيجل وماركس في ذلك، وإن اختلف أتباعهما. وحسبما يسلم كامي، يقدم هيجل نقداً لاذعاً للحرية المطلقة في كتابه **فينومينولوجية الروح Phenomenology of Spirit**، وفيه يجادل بأن الرغبة في مثل هذا النمط من الحرية تتطلب تدمير كل ما هو قريب منها ويعترض طريقها (وهو كل شيء في النهاية)، ويرفض ماركس (مثله مثل نيتشة) المستوى الأدنى base leveling في كتابه **مخطوطات اقتصادية وفلسفية Economic and Philosophic Manuscripts** . ويرى كامي أنه إنما تتنافر الحرية مع العدالة فحسب إذا نظرنا إليهما بمفاهيم مطلقة، وهو ما لا يفعله التمرد: «كل ما يستطيعه» التمرد «أن يعد بكرامة مضمونة تقترن بعدالة نسبية. وهو يفترض حداً تُشيد عنده الجماعة الإنسانية. وعالمه هو عالم القيم النسبية... ويفترض ذلك إخلاصاً للحال الإنسانية» (R, p. 290).

وبما أننا نقينا ما هو ميتافيزيقي، ومن ثم أخضعنا الحرية والعدالة للنسبية، وبما أننا علمنا أن التمرد «يفترض حداً تُشيد عنده الجماعة الإنسانية»، وهي فكرة سنعود إليها،

يسعنا الآن أن نتناول ما تبقى من المقتطف الذي استهل به هذا القسم. يتحدث كامي عن الحاجة إلى إنتاج «قاعدة ليست تقليدية، بيد أنه يمكن الاستعانة بها كدليل»، والتي عثر عليها، كما رأينا، في «أنا أتمرد، إذن نحن نوجد»، ويواصل ليقول إن التمرد يفصح عن ذاته «في إطار الوجود الغائم الذي يتضح في فعل العصيان المسلح» والذي يعني «بدلاً من أن نقتل ونموت لإنتاج الكائنات التي لسنا عليها، علينا أن نعيش وندع الآخرين يعيشون لنخلق ما نحن عليه.» ووراء القول ثانية أنه لا يمكن نبذ الالتزام بالتضامن المتأصل في التمرد دون نبذ التمرد ذاته، يشدد كامي على أنه يتحتم أن يوجد التمرد على خلفية مرنة لكنها محددة، لا يمكن تجاهل تفاصيلها عند السعي نحو الغايات، ويعني ذلك أنه يجب علينا ألا نتوقف عن إعادة وضع الغايات والوسائل في سياقاتها، خشية الوقوع في نمط العدمية الذي ينشأ عندما نوجه أنفسنا نحو الغايات المجردة المطلقة التي لا تتقيد بتفاصيل موقف بعينه. أضف إلى ذلك، أنه بتشديده على الخلق يلمح كامي إلى أننا على المستويين الفردي والجمعي نشبه العمل الفني قيد الإنجاز، وأنه من الناحية المثالية يحترم التمرد هذه اللحظة من الخلق الجمالي، وهي الفكرة التي تترد فيها أصداء من أعماله الأولى، ومن نيتشة في الأساس. (وعلى نفس المنوال يرى كامي أنه بالتشديد على الإنتاج الاقتصادي يرتكب المجتمع البرجوازي والمجتمع الشيوعي كلاهما خطأً مسيئاً، وذلك لأن «المجتمع القائم على الإنتاج هو مجتمع منتج فحسب وليس خلاقاً» .(R, p. 273)

والآن لقد ذكرت آنفاً أن «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» «متعالية من بعض الوجوه»، «قيمة ماورائية meta-value»، تصف طبيعة ومجال تلك القيم التاريخية التي تكون ما أسميته الطبقة الثانية من نموذج كامي الأخلاقي. ولكن ماهي على وجه الدقة حالة هذه «القاعدة» التي «ليست تقليدية ولا تخضع للتاريخ» ولكن يمكن الاستعانة بها كدليل مرشد؟ من أنجح السبل لإضفاء المنطقية على هذه «القاعدة»، أن تكون داخل سياق أخلاق الفضيلة، كما طرحت من قبل. وفي الفصل الأخير سيذكر أنني جادلت بأن أخلاق الفضيلة عند كامي تركز على العامل المحرض ولا تقوم عليه agent focused instead of agent-based، مما يعني أن العامل المحرض الفاضل هو ذلك الذي يقوم بالأفعال الفاضلة ، مع الفطرة الشخصية القويمة، (ذلك على غير أن يكون الفعل

الفاضل هو ببساطة ما يفعله الشخص الفاضل). وكما نعرف، يرى كامي أن ثمة أفعالاً فاضلة في جوهرها، بغض النظر عن العامل المحرض. فما الذي يجعل «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» أساساً للأفعال الفاضلة؟ لماذا هي «الدليل» المناسب للشخص ذي الفطرة الشخصية القويمة؟ ولكي نضفي منطقية على هذا السؤال لابد من إجراء تمييز أساسي آخر داخل أخلاق الفضيلة: فنميز بين أخلاق الفضيلة المتجذرة في الجماعة أو المدينة وتلك المتجذرة في الطبيعة. وقد جاء التعبير عن هاتين المقاربتين في سرد أرسطو الكلاسيكي، إلا أن الكتابات الحديثة تشدد غالباً على أحد النمطين أو الآخر، حيث إن ما يزعم من التقاء بينهما في عصر أرسطو ناهيك عن العصور التي شاعت فيها المساواة بين البشر لم يعد قابلاً للتطبيق، ناهيك عن استحسانه. ويرى كامي أن المقاربة القائمة على الطبيعة تتفق مع الفطرة القويمة.

يتحدث كامي نفسه بالطبع بمفاهيم «الجماعة الطبيعية» (R, p. 16)، وذلك وحده يجعل الأمر محل شك، ولكن بالدراسة المتأنية يتضح أنه يحاول العودة إلى جماعة تقوم على مفهوم سابق «للخير الطبيعي». وكما رأينا، هو دائماً يجادل أنه بانهيار المجتمع السياسي لا توجد تقاليد سياسية أخلاقية صالحة للتطبيق يمكن اللجوء إليها، ويعني ذلك أنه لإنعاش الجماعة يتحتم الوصول إلى قوة تحريك معيارية في مكان ما خارجها. ولهذا يعتقد كامي أننا في حاجة إلى «دليل مرشد»، وإذا كانت مقولة «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» تستطيع القيام بهذا الدور، فذلك لأن لحظة التضامن المشيدة بها تُستمد من حقيقة أننا بشر اجتماعي بطبيعتنا، نعيش بدورنا في عالم طبيعي ونتغذى عليه. ومن ثم «يطلب» المتمرد الاحترام لذاته... فقط في حال تعاطفه وتماهيه مع مجتمع طبيعي» (R, p. 16)، سواء كان حقيقياً أو متخيلاً. أو بعبارة أخرى، ما من شيء سوى إخلاصنا لهذه «القاعدة» التي تشكل الطبقة الأولى غير القابلة للتفاوض (نسبياً) يجعلنا قادرين على صياغة جماعة تنتج أنماط القيم الجوهرية (التي تشكل الطبقة الثانية) الجديرة بأن نمتلكها (أي تلك القيم «الخيرة بطبيعتها»). ومن ثم يرى كامي أنه ليس فقط «من الممكن رفض الظلم دون التوقف عن الإشادة بطبيعة الإنسان وجمال العالم»(R, p. 276) ، ولكنه أيضاً أمر ضروري، وذلك لأن الفشل في إنصاف الطبيعة الإنسانية والعالم الطبيعي إنما يعزز سجن الحكم المطلق التاريخي: «رغم انتصاراته، لم يتوقف الحكم المطلق التاريخي

أبداً عن الاصطدام بمطالبة بالطبيعة الإنسانية لا تُقمع» و«في حال شيوع البؤس يسمع المطلب الأبدي مرة أخرى: ومرة أخرى تتولى الطبيعة زمام الحرب ضد التاريخ» (R, p. 300).

واعتقاد كامي بأن المقاربة الأخلاقية التي تعتمد على الطبيعة شرط ضروري للحصول على الأنماط الصحيحة من القيم المتولدة اجتماعيا، على غير الاعتقاد بأن القيم تبدأ مع الجماعة، تتضح أيضاً بحقيقة أن المقاربة الأخلاقية التي تعتمد على الجماعة، والتي تنطوي غالباً تحت مجموعة «الجماعية communitarianism» هي في الأصل محافظة بطبيعتها، ويتعارض ذلك مع ميول كامي. وعلى سبيل المثال يعتقد ألسدير ماكينتير Alasdair Macintyre، وهو أحد رواد المدافعين عن أخلاق الفضيلة ذات الأساس الجماعي، أن الأخلاق تنهار فعلياً مع التنوير، مجادلاً بأنها عندما تتجرد من الممارسات التقليدية الجمعية التي أنشأتها، لا يعد لمصطلحات مثل «خير» و«سيئ» أي معنى واقعي. والمشكلة عند ماكنتير تشديد التنوير على الفردانية «individualism»، وخاصة مفهوم الفرد من حيث إنه هو من يختار صالحه في غياب خلفية من الممارسات الجمعية التقليدية التي قد تمهد التربة لهذا الاختيار. وعلى النقيض من ذلك، عندما يتحدث كامي بمفهوم «التقاليد الحيوية» فهو يتحدث عن تقاليد التنوير، وخاصة تشديدها على الفردانية. ومن ثم يقول كامي إننا نحتاج «التقاليد التحررية» (R, p. 300) للانتعاش، وإن مقولة «نحن نكون» المتأصلة في مقولة «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» هي في الواقع «تحدد شكلاً جديداً من أشكال الفردانية» (R, p. 297). وموجز القول إذن أنه على حين يتعاطف كامي مع فكرة أن أي تمرد جدير بالاسم «يعتمد في الأساس على الحقائق الواقعة الأكثر عينية، على الاحتلال وعلى القرية، حيث يوجد قلب الأشياء وقلب الرجال النابض بالحياة» (R, p. 298)، فإن نمط المبادئ الجمهورية لديه المتجذر في فكرة التمرد التي يوحي بها «الحوار غير المقيد» يفيض حيوية، مما يتعذر معه أن تقيده المفاهيم ذات النزعة التقليدية. وهو لم يتوقف أبداً عن الاسترشاد بالنموذج التنويري للفرد الحر المقرر لمصيره، وبمقولته «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» يحاول كامي الموازنة بين طموحات الفرد وبين الجماعة التي هي شرط إمكان تحقيقها.

وإذا فهمنا «دليل» كامي «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» في سياق أخلاق الفضيلة القائمة

على الطبيعة، تحتم ألا ننظر إليه بقدر كبير على أنه «قاعدة» (تطرح مقاربة أخلاقية) ولا على أنه «قيمة متعالية transcendental value» (تشي بأنها تستخلص من الحقائق الواقعة العينية، أو كما يقول هوسلر «النزعة الطبيعية»)، ولكن لابد أن ننظر إليه على أنه «مبدأ» أو «قيمة ما ورائية meta value» هي شرط ضروري لازدهار البشر. وإن كان إسقاط النظريات الحديثة على مفكرين سابقين يثير بعض المشكلات، إلا أن كامي يبدو شديد القرب من فلاسفة أخلاق الفضيلة المعاصرين الذين يتبنون مقاربة لأخلاق الفضيلة تعتمد على الطبيعة، استوحوها من الفكرة اليونانية eudaimonia، والتي ربما كان تعبير «الازدهار flourishing» أفضل ترجمة لها. ويجدر بنا في هذا الصدد ذكر فلاسفة مثل فيليبا فووت Philippa Foot وروزاليند هرست هاوس Rosalind Hursthouse، فكلتاهما درست أخلاق الفضيلة من منظور تركيزها على العامل المحرض واعتمادها على الطبيعة، حيث يعتمد الحكم على صواب الأفعال أو خطأها على مدى تشجيعها أو إعاقتها للازدهار البشري. وعلى سبيل المثال تجادل فووت أنه لابد من فهم العقلانية العملية في إطار مفهوم الفعل الفاضل (وخلاصة القول، في إطار مفهوم الازدهار البشري)، وهو ما يتناقض مع الاتجاه الفلسفي العام الذي يطلب من الفعل الفاضل أن يبرر نفسه أمام محكمة العقلانية العملية. ويبدو ذلك على صواب بقدر كبير، وأعتقد أن كامي يشير إلى هذا الموقف في كتابه **المتمرد**، وأيضاً في روايته **الطاعون** لنفس السبب. أضف إلى ذلك أنه عندما قالت فووت إن «الحياة في قلب دراستها» وإن «أساس الجدل الأخلاقي يكمن في حقائق عن الحياة البشرية»[16] لا يختلف كامي معها في ذلك سوى في أقل القليل. بيد أن كامي قد يختلف في جانب واحد من الجوانب المهمة (على الأقل) مع الرأي القائل بالتركيز على العامل المحرض والاعتماد على الطبيعة، الذي يقدمه منظرو أخلاق الفضيلة مثل فووت، ولكن ذلك الاختلاف بالغ الأهمية في فهم موقف كامي نفسه. بيد أنه كي نبدأ تلك المناقشة الجدلية يتحتم أن نعرض بإيجاز نقد فووت لنيتشة.

في الفصل الأخير من كتابها **الخير الطبيعي Natural Goodness**، تهاجم فووت «اللاأخلاقية» عند نيتشة، فتجادل معترضة على اعتماد الأخلاق لديه على العامل المحرض في الأساس، والتي تؤكد أن «الطبيعة الحقة لأي فعل تعتمد على طبيعة

الشخص الذي يقوم به.»[17] وبتعبير آخر، ترى فووت أن الصواب والخطأ ليست أفعالا متأصلة عند نيتشة، وتبدو تلك الأفعال، مقترنة بالنخبوية الأرستقراطية ذات النزعة الفردية، تقر بوضوح أفعالاً لا أخلاقية، شريطة أن تقوم بها «أنماط عليا» سعياً نحو القيم النيتشوية مثل الإبداع، والجرأة ومقاومة الذات. وهنا تدلي فووت برأيها قائلة «ولكن إذا نظرنا إلى ما حدث في القرن الماضي من أحداث مرعبة، أرى أن يكون من الغرابة بمكان اليوم ألا نرى أن «مفعول what» الأفعال أهم كثيراً [ممن قام بها]،»[18] وهي على صواب في ذلك إلى حد كبير. بيد أنه عندما تقر فووت أن «قول الصدق، أو الوفاء بالوعود، أو مساعدة الجار أمور تتساوى مع عقلانية الفعل الذي يهدف إلى المحافظة على الذات» فهي تفصح عن نية في استعادة مقاربة أخلاقية بالغة النمو تحت لافتة الازدهار البشري، مما قد يدعو نيتشة لأن يجادل بدوره بأن مثل هذا النمط من أخلاق الفضيلة ما هو في الواقع سوى حصان طروادة بالنسبة لنمط «أخلاق التجار shopkeeper morality» التي يراها آخذة في التضاؤل إلى حد كبير. (وحقيقة تتعرض مثل هذه الخطوة لنفس المناقشة الجدلية التي أثارها ماركس ضد الاقتصاديين الكلاسيكيين، إذ يرى أن الأنظمة الاستبدادية،لا تطلب من الطبيعة الإنسانية أكثر من أن تُهرب إلى الداخل أشكال التعنت الأيديولوجي، التي تتولد عن النموذج الاجتماعي الاقتصادي السائد.)

وهنا قد يتفق كامي تماماً مع نقد فووت لنيتشة، وحقيقة، كما رأينا، هو أقل ميلاً نحو نيتشة في كتابه **المتمرد** عما كان عليه في أعماله السابقة، لأنه خبر شخصياً بعضاً مما تطلق عليه فووت «الأحداث المرعبة التي حدثت في القرن الماضي». ومع ذلك قد يتفق كامي أيضاً مع نقد نيتشة لفووت الذي أوجزته سابقاً. وبذلك يدرك كامي جوانب القصور في الموقفين، و هو يقسم البلد نصفين، تماماً كما فعل مع المسألة المتداخلة عما إذا كانت القيم تسقط التاريخ أو تكتسب صفة تاريخية. فخلافاً لنيتشة، هو يتفق مع مطالبة فووت بوضع حدود لنوع الأفعال التي يمكن أن نقوم بها ومطالبتها بالالتزام بالتضامن الاجتماعي. ويكمن كلا المطلبين، كما رأينا، في «أنا أتمرد إذن نحن نوجد» التي تشكل الطبقة الأولى من «دليله». وخلافاً لفووت، يشدد كامي على قيم نيتشوية مثل الإبداع والجرأة، ومقاومة الذات، وهو أيضاً يرفض إسناد قواعد كثيرة للطبيعة الإنسانية. وبتقييد نفسه بالشروط الحدودية التي رسختها مقولة «أنا أتمرد، إذن نحن

نوجد» يقحم كامي جيل القيم المجتمعية المهمة (التي تشكل الطبقة الثانية) على حوار بين الأشخاص، يعكس مقته للقيم غير المتجسدة (حتى لو كانت مستمدة من الطبيعة الإنسانية) كما يعكس التزامه بنمط حيوي من مبادئ الحكم الجمهوري. وهو يؤكد أن «ما اكتشفه التمرد من الفهم والتواصل المشترك لا يحيا ويبقى إلا في تبادل حواري حر» (R, p. 283)، وهذا الشرط الضروري لأي هيكل قيمي جديد باسمه «لا يعلو كثيراً فوق الحياة والتاريخ بأكثر مما يعلو التاريخ والحياة فوقه» (R, p. 296). وبعبارة يسيرة، حتى يتحقق الإنصاف لكل الأفراد لابد أن تعكس القيم التفاصيل العينية للحياة، ولابد لها أن تتولد في صيغة جماعية.

وخلاصة القول إذن يرى كامي أنه ما من وسيلة كي نتمكن من إنصاف الدافع المؤكد للحياة الذي يتضح في فعل التمرد سوى أن نحتفظ بقيمنا المهمة (التي تشكل الطبقة الثانية) خاضعة للحدود التي يفرضها عليها التمرد. ويعتقد كامي أن الطبيعة تمنحنا الخيال والإبداع والدافع نحو الاتحاد الذي يضفي معنى على حيواتنا، وتنعكس تلك المجموعة في الفن، وهو لذلك يرى «الإبداع الفني» تمرداً «في حالته الخالصة» (R, p. 252). وسواء ظهر في «لا» يقولها طفل في الثانية من عمره، أو في تمرد المراهقين، أو في أزمة منتصف العمر، أو في استقلال كبار السن المشوب بحدة الطباع، التمرد جزء من طبيعتنا وشرط أساسي لنمونا، وما من سبيل سوى أن نحترم في الآخرين ذلك الدافع الفردي المانح للمعنى حتى يكون لنا الحق في مطالبتهم باحترامه فينا. وبذلك «إذا عجز البشر في النهاية عن أن يجعلوا للتاريخ معنى، فبوسعهم أن يعملوا دائماً حتى تكون لحيواتهم معنى» (RRD, p. 106).

الهوامش:

(1)Albert Camus, «In Defense of **The Rebel**,» in **Sartre and Camus: A Historic Confrontation**, ed. And trans. David Sprintzen and Adrian van den Hoven (Amherst, NY: Humanity Books, 2004), pp. 207-8.

(2)Ibid., p. 205.

(3)Ibid., p. 205

(4) انظر\ي

Ronald Aronson, **Camus and Sartre** (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 116.

(5) R, p. 22

(6)Aristotle, **Nicomachean Ethics**, trans. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985), book 1, chapters 3-4.

(7)David Sprintzen, **Camus: A Critical Examination** (Philadelphia: Temple University Press, 1988), p. 131

(8)ومن دواعي الإثارة ، أن جاء الجزء الذي تناول فيه كامي نسخة لينين من البلشوفية بعنوان «مملكة الغايات»، مع أنه ربما جاء عن غير قصد.

(9) Albert Camus, **Notebooks**: 1942-1951, trans. Justin O'brien (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1965), p. 182.

(10)Friedrich Nietzsche, **The Will to Power**, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967) pp. 16-17

(11)تحتل تحليلات كامي للثورة الميتافيزيقية والتاريخية نصيب الأسد من الكتاب. بوضعه بعد المقدمة والجزء الأول («المتمرد») ومجموعهما معاً حوالي 19 صفحة، تصل صفحات الجزأين الثاني والثالث «التمرد الميتافيزيقي» و «التمرد التاريخي» معاً حوالي 230 صفحة، وهما يعللان حوالي 80 ٪ من باقي الكتاب. والجزآن الرابع والخامس «التمرد والفن» و»الفكر في أوج عظمته» والتي يصل عدد صفحاتهما معاً 53، هما الأكثر إيحاء بالمضامين الأخلاقية التي يمكن استخلاصها من الكتاب.

(12)Karl Marx, «The Critique of the Gotha Program,» in **Marx: Later**

Political Writings, ed. Terrell Carver (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 214-15.

(13)نسبة إلى Moloch وهو إله في إحدى الديانات القديمة، كانوا يذبحون الأطفال ليقدموهم قرابين له. ومن ثم شاعت الكلمة للدلالة على الاستغلال (المترجمة).

(14)R, pp. 251-2.

(15)Albert Camus, «A Letter to the Editor of **Les Temps Modernes**,» in David Sprintzen and Adrian van den Hoven, eds. And trans., **Sartre and Camus: A Historical Confrontation** (Amherst, NY: Humanity Books, 2004), p. 115.

(16)Philippa Foot, **Natural Goodness** (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 5 and 24,على التوالي

(17)Ibid., p. 113

(18)Ibid., p. 113

قراءات أخرى

Arnson, Ronald, Camus and Sartre (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

Sprintzen, David, **Camus: A Critical Examination** (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

الفصل السابع

الواقعية السياسية

الرجل الحر هو وحده من لا يحتاج أن ينحني لأي بدائل، وفي ظل الظروف الحالية ثمة مسحة من الحرية في رفض قبول البدائل. تعني الحرية نقد المواقف وتغيرها، وليس تأكيدها باتخاذ القرارات داخل هيكلها القهري.

ثيودور دبيو أدورنو، الجدل السلبي[1]

في الفصل السابق قدمت في عجالة الأخلاق عند كامي، مؤكداً أن التوجه الأخلاقي عنده تتردد فيه أصداء ماضية لنمط من أخلاق الفضيلة (وأيضاً أصداء مستقبلية لها في انبعاثها الجديد)، وكانت نقطة انطلاقه لهذا المشروع الاصلاحي ما أطلقت عليه الأخلاق الفينومينولوجية عنده، فذلك ما يتبقى من أخلاق الفضيلة عندما تنهار الحياة الاجتماعية انهياراً تاماً. وحتى لو كانت مقاربة كامي تتفق مع النزعة الطبيعية عند أرسطو أكثر مما تتفق مع نزعته الجماعية communitarianism (وهي، كما الحال عند ماكنتير، تفصح عن نفسها غالباً بأساليب مناهضة للتحرر ينبذها كامي) من الضرورة التعامل مع القيم من داخل إطار منظور أخلاقي يعتمد في أساسه على الجماعة، وربما اتفق كامي مع هذه الفكرة. وبدون إطار اجتماعي يحددها تصبح قيم «الخير الطبيعي» مغرقة في التجريد بحيث لا تصلح لغرض الإرشاد الأخلاقي، وغياب ذلك المنظور ذي الأساس الاجتماعي هو ما واجهه كامي ومواطنو بلدته، وهو ما يرثي له كامي نفسه. وفي ظل هذه الظروف قد لا تتضح المعايير المنوط بها الحكم بين الاختيارات السيئة التي يطرحها

واقع اجتماعي متصدع. وبتعبير مختلف، في ظل ظروف استثنائية لا يمكننا الاعتماد على النظريات الأخلاقية سوى في حدود، وعندها علينا أن نقرر ماذا نفعل، في حال اعتمد الأمر على الشخصية وحدها (على الأقل في حال صاحب نظرية أخلاق الفضيلة). وبالطبع يحتفظ الفرد ذو السمات الشخصية الخيرة ببقايا ما رأينا كامي يطلق عليه «تقاليد حيوية vital traditions» ، ويشي ذلك بوجه من الوجوه بالهيكل الأساسي للأخلاق الفينومينولوجية، ولكن لا أحد يعرف كيف يمكن تطبيق بقايا تلك التقاليد داخل سياق من الوقائع الاجتماعية السياسية المقفرة كل اختيار فيها هو اختيار سيئ. (مع أنه لا يستخدم هذا الأسلوب الكوني، إلا أن هرست هوس يعترف بأن أخلاق الفضيلة بوسعها أن تواجه، بل هي بالفعل تواجه «المعضلات المأساوية والمستعصية على الحل»[2]). وتشير تلك الورطة إلى ما يطلق عليه «مشكلة النظرية والممارسة theory-practice problem»، وهي واحدة من أعقد المشكلات في الفلسفة، إذ تعود إلى فكرة الممارسة عند أرسطو praxis(أي تطبيق النظرية على الممارسة).

وقد اشتهر أدورنو بملاحظته أن «لا يمكن أن نحيا الحياة الخطأ على نحو صحيح»[3]، وهي تومئ إلى حدود النظريات الأخلاقية، بل إلى حدود أفضلها، في أزمان اجتماعية سياسية سيئة، وإلى حقيقة أنه حتى أفضل الاختيارات، ربما ظل كريهاً على نحو خاص، مهما كان محدداً. وقد عبر سارتر عن تضاعيف تلك المعضلة تعبيراً جيداً بقوله: «ثمة أخلاق في السياسة – وهو موضوع صعب لم يتم تناوله بوضوح أبداً – وعندما يتحتم على السياسة أن تخون أخلاقياتها، يصبح اختيار الأخلاق خيانة للسياسة. والآن اجعل لنفسك مخرجاً من هذا المأزق! خاصة عندما اتخذت السياسة حكم ما هو إنساني هدفاً لها.»[4] وحجة سارتر أن السياسة الملتزمة «بحكم الإنسانية»، ومن ثم العمل على ازدهار نمط أصيل من الأخلاقيات، لها أخلاقيتها المتأصلة – وهي اعتبار أن تيسير الغايات السياسية ضرورة لإحداث «الأخلاق الأصيلة» – وأن نخون الأخلاق السياسية، حتى لو كان ذلك باسم أكثر مظاهر الأخلاق التقليدية قهراً على المستوى الحدسي، يعني خيانة الأخلاق الأصيلة التي تهدف إليها، ومن ثم إعادة تشييد «الحياة الخطأ» عند أدورنو. ماذا يفعل المرء في ظل هذه الظروف، حيث تعيد الأخلاق التقليدية الوضع السيئ القائم ويحتاج العمل السياسي الفعال إلى خرق ما تحظره «الأخلاق الأصيلة» (خاصة عندما لا

يكون ثمة ما يضمن أن ذلك الفعل في خدمة «الأخلاق الأصيلة» وليس «الحياة الخطأ»، مما يزيد الأمر سوءاً)؟ وثمة اتجاهان محتملان للسير فيهما بصفة عامة. قد يرفض المرء أن يتخلى عن الموقف الأخلاقي السامي، الذي يراه الأفضل، ولذلك فإما ينسحب من المجال السياسي أو يسعى نحو خيارات سياسية يصعب الدفاع عنها، أو قد يختار المرء بين البدائل السيئة المتاحة، وهنا (ويفضل ألا يمتهن قدراته النقدية، ومن ثم احتمال تغيير التزاماته) يلقي بنفسه في المجال السياسي في الجانب الأكثر تبشيراً بالنجاح، وإن كان غير مرض على الإطلاق. والمقاربة الأولى التي يوضحها المقتطف الاستهلالي من كتاب أدورنو **الجدل السلبي**، هي المقاربة التي استخدمها كامي، بينما المقاربة الثانية فهي ما استخدمه سارتر. وبذلك قد ينتهي الأفراد الذين يشتركون فيما بينهم في أكثر مما يختلفون فيه إلى معسكرين متعارضين، كما حدث مع كامي وسارتر.[5]

المواجهة بين سارتر واليسار الفرنسي المثقف

> **لم تكن السياسة أبداً مواجهة بين الضمير والأحداث الفردية، ولا كانت يوماً تطبيقاً بسيطاً لفلسفة التاريخ. ولم يسع السياسة أبداً أن ترى الكل مباشرة. فهي دائماً تسعى نحو مركب ناقص، سواء دورة زمنية أو مجموعة مشكلات. فما يكتب ليس أخلاقية خالصة ولا فصلاً في تاريخ كوني. إنما هو فعل في عملية ابتكار فردي.**
>
> موريس مرلو بونتي، **مغامرة الجدل**[6]

ومع أن كامي كان يزعجه دائماً فكرة أنه «وجودي»، إلا أن ثمة علاقات تربط بين أعماله الفلسفية الأولى وبين وجودية سارتر، وإذا كان يرفض علاقة المصطلح بأعماله، كما سيذكر لاحقاً، فذلك لاعتقاده بأنه يشي بمقاربة منهجية، كما الحال في تعبيرات سارتر وهيجل. ويرى كامي، متبعاً نيتشة، أن إرادة المنهجية تنطوي على شيء من عدم الأمانة، وهو يعتقد يقيناً أن الالتزام بأي منهج سياسي دون مراقبة مواقفه المتغيرة والاستجابة لها ينطوي على أعلى درجات عدم الأمانة. ومن المفارقات أن كان سارتر هو من اتهم من قبل بافتقاره للالتزام السياسي، وليس كامي، وذلك لأنه كان أقل من كامي نشاطاً في عصر النهضة، ولكن في مواجهة وقائع أخلاقيه يكتنفها غموض متزايد

تردد كامي بينما التزم سارتر بتأييد الشيوعية على غير استحياء، سواء في فرنسا أو الاتحاد السوفيتي في عهد ستالين.

في عام 1951، وهو العام الذي نشر فيه كتاب **المتمرد**، كانت جريدة **Les Temps Modernes** من أكثر الدوريات تأثيراً في فرنسا، وكان سارتر رئيس تحريرها. كان سارتر وكامي يتحرك كل منهما في اتجاه مختلف، على المستويين الشخصي والسياسي، ولكن يبدو أن سارتر تردد في نشر مراجعة نقدية لكتاب كامي، بسبب ما تبقى بينهما من أثر لصداقة قديمة. وكان معظم أعضاء مجلس التحرير لا يعجبهم الكتاب، ولكن بعد مرور عدة أشهر تطوع فرانسيس جينسون بكتابة مراجعة نقدية للكتاب، وظهرت مراجعته في مايو عام 1952، أي بعد نشر الكتاب بما يقرب من تسعة أشهر. ومع أن سارتر أكد بعد ذلك أنه أراد أن تتم المراجعة النقدية بكياسة، إلا أن مراجعة جينسون جاءت ثقيلة كمطرقة، وحيث إن سارتر لم يكن في باريس وقت نشرها، فلم يكن بإمكانه أن يطلب منه أن يخفف من وطأتها وعنف نبرتها. (وبالطبع تبقى قدرته على ذلك سؤالاً مفتوحاً).

وكان مرلو بونتي، الذي أكسبه كتابه **فينومينولوجيا الإدراك Phenomenology of perception** شهرة تضاهي شهرة كامي وسارتر، رئيس تحرير مؤقت للدورية، فطلب من جينسون أن يخفف من نبرة مراجعته النقدية، وعندما رفض جينسون إجابة طلبه اندلعت مشاحنة بينهما[7]. ومن المفارقات أن مشاحنة كانت قد نشأت بين مرلو بونتي وكامي عام 1946 حول آراء مرلو بونتي عن الشيوعية، والتي أدرجها بونتي في كتابه **الإنسانية والإرهاب Humanism and Terror** العام التالي. فرغم إدراك مرلو بونتي لمواطن النقص الخطيرة في الاتحاد السوفيتي، فإنه طالب بضرورة الاستمرار في تأييده، لأنه البديل الإنساني الوحيد لما تبعثه الرأسمالية من دمار، ولأنه لا يسعنا الفصل بعد فيما إذا كان عاجزاً عن تحقيق أهدافه المطروحة في النهاية. بيد أن مرلو بونتي اهتدى إلى الاعتقاد بأن الاتحاد السوفيتي كان عصياً على التقويم في الواقع، وذلك لأسباب تضاهي الأسباب التي طرحها كامي في هذا الصدد، وربما كان ذلك ما جعله يتوسط عند جينسون عام 1952. وحقيقة فقد استقال من **Les Temps Modernes** العام التالي، وفي عام 1955 نشر كتابه **مغامرة الجدل Adventure of the Dialectic** الذي رفض فيه «ماركسية الترقب والانتظار» ونزعة «فوق البلشفية ultra-Bolshevism» المستمرة عند

سارتر، لصالح تعهدات أكثر ديمقراطية.

وكان جينسون نفسه مثقفاً بالغ الأثر. ففي كتابه المنشور قبل ذلك عن الفينومينولوجية الوجودية عند سارتر بعنوان **سارتر ومشكلة الأخلاق Sartre and the Problem of Morality** قدم جينسون تحليلاً ثاقباً للعواقب الأخلاقية السياسية لفكر سارتر، مما حفز سارتر لأن يعلن في استهلال كتابه أن جونسون اكتشف نزعات في عمله لم يكتشفها هو نفسه. أضف إلى ذلك أن جينسون كان قد تحول إلى الماركسية بأسرع مما تحول إليها سارتر، وكان أقل منه ميلاً للتهاون فيما اعتبره نزعات أخلاقية عند كامي. وعلى كل، ظهرت مراجعته كما كتبها في البداية وبدأ هجومه على كامي من العنوان. ففي الفرنسية **l'homme** and **l'me** («الإنسان» و «الروح» على التوالي) لهما نفس المعني تقريباً، فعندما جعل جينسون مقالته بعنوان «ألبير كامي أو الروح المتمرد»[8] (Albert Camus ou l'me revoltee) لم يكن يستخدم كناية للعنوان الفرنسي لكتاب **المتمرد** (L'homme revolte)، فحسب بل أيضاً يثير مسألة فلسفية لاذعة. ففي كتابه **فينومينولوجية الروح** يعرض هيجل لنمط من الوعي يسمى «الروح الجميل «the Beautiful Soul» ويجادل هيجل بأن ذلك النمط من الوعي، الذي يحركه ضمنياً حس السمو الأخلاقي، يتلوى في عقد وجودية عندما يسعى للفرار من العالم الدنيوي تلبية لما يزعم أنه نداء أخلاقي أسمى. ويرى جينسون أن مواقف كامي المطروحة في كتابه **المتمرد** تعكس مثل هذا الوعي تماماً.

ولا يقل متن المراجعة النقدية عن ذلك قسوة. فقد بدأ بالإشارة إلى أن كثيراً من الصحف والدوريات اليمينية البارزة أشادت بالكتاب، ومن ثم يشكك ضمنياً في إدعاء كامي بأنه مازال يسارياً. وبعدها يشير إلى أن ثمة صحفاً ودوريات يمينية عديدة أخرى لم يعجبها الكتاب، كما أن هناك عدداً من الصحف والدوريات اليسارية التي أعجبت به، ويوفق جينسون بين تلك التناقضات الظاهرة بالإشارة إلى ما يطلق عليه «الإنسانية الملتبسة vague humanism» عند كامي، التي «جعلت أفكاره طيعة مرنة بلا حدود، قابلة لأن تتخذ عدة صياغات مختلفة.» وعندئذ يهاجم جينسون أسلوب كامي قائلاً إنه «شديد الجمال، بالغ القوة، بالغ الثقة بالنفس»، وقد أصبح كل ذلك ممكناً بتجنبه «أي أثر للوجود العيني»، وبذلك وسعه الاختزال إلى صياغات خالصة، وإلى «قيم متعالية».

وهنا يدلف جينسون إلى لب ما يتذمر منه. فبعيداً عن حقيقة ما وقع في نفسه من إحباط بسبب تفسير كامي لكل من هيجل وماركس (وله مبرراته في ذلك)، يرى جينسون أن نزعة العبث عند كامي تعكس رؤية ميتافيزيقية للتاريخ تنتهي «برفض أي دور للتاريخ والاقتصاد في نشوء الثورات»، وبذلك يختصر مفهوم الثورة إلى «تأليه الإنسان». ويزعم جينسون أن بتجريده التاريخ والثورة من مضمونهما لا يبقى لدى كامي سوى «حوار خالص للأفكار» يضاهي فيه التمرد «الاعتراض الميتافيزيقي على الموت والمعاناة» بينما تضاهي الثورة خرق مبادئ التمرد لخدمة «القدرة الكلية omnipotence». وأخيراً يرى جينسون أن كامي ضيق الخناق على الممثل التاريخي حتى أن أي محاولة قد تكون فعالة لتغيير الوضع السائد تتعرض لمخاطرة الصلف، وبذلك تنتهك روح التمرد بالتسليم للنبض الثوري بتأليه الإنسان: «ومن ثم لا تبدو القدرة على التأثير مقبولة عند كامي إلا في الحدود التي تصبح عندها مستحيلة التصور.» وبذلك لا يبقى لدى كامي سوى فكرة «التمرد الخالص»، التي تقر ما يفوق «أخلاق الصليب الأحمر قليلاً»، (وبذلك يلتقط جينسون نفس الخيط الذي التقطه بارت فيما يتعلق برواية **الطاعون**).

وبعد ثلاثة أشهر نشرت **Les Temps Modernes** رد كامي على مراجعة جينسون النقدية. وقد بدأ مقالته بتحية للمحرر، مما يشي بأنه فهم أن سارتر هو المسئول عن تلك المراجعة النقدية السيئة ، وهو لم يخاطب جينسون مباشرة في أي موضع في المقال بأكثر من أنه «شريك» سارتر. وبعد ذكره «العنوان الساخر» للمراجعة النقدية وتصريحه بأنه «لو بدت الحقيقة في جانب اليمين فسأنضم إليه» يقول كامي إن «شريك» سارتر لا يسعه مقاومة التفكير بأنه ما من حدود دقيقة تفصل بين من ينتمي إلى اليمين وبين ناقد الماركسية المتعنتة.» وعندئذ يعلن أنه، بغض النظر عن الهجوم الشخصي المشوه، أخطأت المراجعة النقدية توصيف آرائه عن عمد. وفيما يتعلق بتأكيده أن كتاب **المتمرد** لم يغفل الأسباب التاريخية والاقتصادية، ولكنه اختار متعمداً ألا يضيف إلى ما كتب في هذا الصدد، وعوضاً عن ذلك جعل فحص البنى التحتية للثورة هدفه المحدد، يرى كامي أن المراجعة النقدية لم تتناول المناقشات الجدلية المحورية في الكتاب. وفي خطاب واضح لسارتر يقول كامي «بدلاً من محاولة السخرية من أطروحة خيالية، يجدر بالناقد المخلص الحكيم أن يتناول أطروحتي الحقيقية: أي من يسعى لخدمة التاريخ

لذاته ينتهي إلى العدمية.» ومهما كانت حدود شروحه لهيجل وماركس التي تنحو نحو مزيد من التعميم، يشير كامي (مصيباً في ذلك) إلى فرضية «نهاية التاريخ» الماركسية التقليدية الباعثة على الإزعاج، التي تبدو أنها تبرر أي فعل، بما في ذلك معسكرات العمل الإجبارية في الاتحاد السوفيتي، التي تدلل على هذا المبدأ ذاته. وفي بيانه أن فرضية «نهاية التاريخ» تتناقض مع وجودية سارتر، يرفض كامي الرأي بأن «ما من بديل للوضع الراهن أو «الاشتراكية» القيصرية، والذي يراه السبب وراء إحجام سارتر عن مهاجمة المعسكرات السوفيتية. وأخيراً يوجه كامي نقداً لاذعاً إلى التزامات سارتر أثناء الاحتلال النازي فيقول «بدأ ينتابني شيء من السأم والملل وأنا أجدني أتلقى دروساً بلا نهاية في الفعالية وقوة التأثير من نقاد لم يفعلوا شيئاً أبداً أكثر من أن يديروا مقعدهم الوثير في اتجاه التاريخ.»

وسرعان ما نشر رد سارتر على كامي بعنوان «رد على ألبير كامي» وقد وصلت المناظرة إلى أقسى درجات الشراسة والبذاءة. استهل سارتر بهجوم شخصي على كامي بمصطلحات لا يشوبها شك أو تردد: فأكد أن رد كامي على جينسون «تفوح منه رائحة كريهة للكبرياء المجروح» مدللاً على ما لديه من «خليط من قناعة عالية بالذات وسرعة التأثر»؛ وأثار الشك حول أسلوب كامي، الذي مكنه من إلقاء المواعظ من فوق ساحة القتال بفضل «منصة محمولة»؛ ونقد رفض كامي مواجهة جينسون، كاتب المراجعة النقدية لكتابه، ، والذي تحول بذلك إلى «شيء «object» مثل «سلطانية حساء»، وأخيراً شكك في مقدرة كامي الفلسفية، فيقول، على سبيل المثال، إنه (أي سارتر) «يشترك مع هيجل في ذلك على الأقل، وأنت لم تقرأ أياً منا.» ورداً على مسألة التزاماته السياسية أثناء الاحتلال النازي، يعترف سارتر ضمناً أن انخراط كامي في ذلك «الذي لم يبعد عن أن يكون نموذجياً» فاق انخراطه هو نفسه في الأمر، ولكنه يواصل ليقول إنه على حين تغير العالم، لم يتغير كامي. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد سارتر أنه فيما يتعلق بمفاهيم الحرية والمسئولية الكامنة في نزعته الوجودية، فلقد أصبح يرى ضرورة «الاختيار الحر للنضال من أجل أن نصبح أحراراً»، ويشير ضمناً إلى أن ذلك ما جعله يتجاوز كامي آنذاك. وفيما يتعلق بما هو أهم، يشير سارتر إلى أن جريدة **Les Temps Modernes** تناولت بالنقد معسكرات العمل الإجبارية السوفيتية، ثم يتحول إلى الحديث عن كامي

ليقول إن كامي أصبح «مناهضاً للشيوعية». وهنا يومئ سارتر (ربما في غير إنصاف) إلى أن كامي لا يناهض معسكرات العمل السوفيتية فحسب، ولكنه، مثل كثير من السياسيين والصحفيين المتشككين، يستغل وجود هذه المعسكرات ليشين الطموحات الماركسية (السوفيتية) السامية (إذا لم تتحقق) بأسلوب لا يتوخى الدقة، ومن ثم يخدم مصالح الطبقات البرجوازية.

وفي النصف الثاني من مقاله الذي رد فيه على كامي، يواصل سارتر لينظر إلى مواقف كامي السياسية داخل الإطار الأوسع لفكر كامي، وهنا يلمس لب بعض المشكلات الخاصة بتطبيق النظرية التي نهتم بها اهتماماً خاصاً. وحيث يبدأ من رفض كامي العام بالالتزام يؤكد سارتر أنه رغم الطبيعة اليائسة لأزمان «لا يرى فيها الإنسان في صراعات الحاضر سوى مبارزة بلهاء بين وحشين حقيرين» فإنه لا يتجاوز ذلك الموقف ، بل يقع تحت سيطرته: فبعيداً عن أن يسيطر، بوصفه حكماً، على حقبة تركها وراءه عامداً، أراه مقيداً تماماً بتلك الحقبة، وقد أحبطه الرفض الذي ألهمه الاستياء التاريخي ذاته». ونتيجة ذلك، في زعمه، أن تقهقر كامي إلى موقع عجز سياسي يدان فيه إدانة شديدة. وبتلاقي ذلك عند الطبيعة الميتافيزيقة الغريبة لفكر كامي، يؤكد سارتر «حيث إن، باستخدام تعبيراتك ذاتها، الظلم أبدي – أي حيث إن غياب الإله دائم في شتى مراحل تغيرات التاريخ – فإن العلاقة المباشرة المعاد التشديد عليها دوماً بين الإنسان الذي يصر على أن يكون له معنى ... وبين ذلك الإله الذي يحتفظ بصمت أبدي هي في ذاتها علاقة تتجاوز التاريخ.» وبذلك، حسبما يرى سارتر، ما من مكان للتقدم التاريخي، وفيما عدا تلك المواقف التي يمثل فيها أحد الجوانب الهلاك المحقق للإنسانية ذاتها (مثل النازيين أو الطاعون)، فحقيقة كل تميز كيفي يطيح به الحمام الحمضي للعبث الميتافيزيقي. ومن ثم يرى سارتر أن كامي ينتهي إلى «مقارنة عالم يخلو من العدل بعدل بلا مضمون.» وأخيراً يشن سارتر هجوماً مباشراً على الدور المعياري الذي تلعبه الطبيعة في فكر كامي، مفصحاً عن أنه «حتى الطبيعة تغير معناها؛ لأن علاقة الإنسان بها تغيرت، ولم يبق لك سوى ذكريات ولغة موغلة في التجريد.»

المواجهة ومشكلة النظرية والتطبيق

لماذا يتحتم أن يثير الاختلاف الذي ما هو إلا اختلاف طفيف عواطف

جياشة؟ لم يكن سارتر وكامي شيوعيين ولا من «حلف شمال الأطلنطي»؛ فكلاهما يدرك وجود عدم المساواة في كلا المعسكرين. يدين كامي أولئك الذين في الشرق، كما يدين أولئك الذين في الغرب؛ أما سارتر فإنما يدين أولئك الذين في الغرب فقط، دون أن ينكر وجود الآخرين.

ريموند آرون، أفيون المثقفين[9]

رايموند أرون فيلسوف فرنسي اشتهر عن جدارة، وكان صديق سابق لسارتر تحول نحو اليمين بعد الحرب، وهو هنا على صواب في قوله إن الاختلافات بين سارتر وكامي ما هي إلا «اختلافات طفيفة». وحقيقة يوافق سارتر نفسه على ذلك، فيقول في الفقرة الأولى من رده على كامي «يجمعنا الكثير، ويفصلنا القليل، ولكن يبقى ذلك القليل كثيرا جداً.» لم أبدأ بهذا الأسلوب لأشدد على الأبعاد الشخصية الغريبة لهذه المواجهة، إنما لأوضح أنها تثير أسئلة جوهرية حول الممارسة السياسية، وهي أسئلة تبرز في الصدارة أساساً بسبب أن الاختلافات بين كامي وسارتر ليست اختلافات جوهرية بقدر كبير، وأن الاختيارات الاجتماعية السياسية الخالية من التميز التي واجهتهما كان لها تأثيرها في حقبتهما الزمنية. وكرد أولي على سؤال أرون البلاغي، يكمن السبب في أن «المبارزة» تثير «عواطف جياشة» في أنها تعكس المحدودية الشديدة للاختيارات التي بقيت متاحة أمام اليسار الفرنسي، الذي كان يظن قبل ذلك بسنوات قليلة أن بوسعه رسم مصيره السياسي الاجتماعي بقوة في صياغة أكثر قدرة على فرض نفسها.

وكي نمنح أسئلة الممارسة التطبيقية قدرها من الأهمية لابد من إثارة مسألتين: أولاً ثمة ما يزيد على كم الحقائق في الرؤى النقدية المختلفة التي يوجهها كامي وخصومه إلى بعضهما البعض، وثانياً يتحدث كامي وخصومه بعد بعضهم البعض في الأساس. وإذا نظرنا إلى الأمر من أوسع زواياه الممكنة، فإن جينسون وسارتر كليهما مخطئ في التشكيك في أسلوب كامي في كتابه **المتمرد**، الذي يتخذ غالباً صيغة النتائج المجردة التي لا تؤيدها على نطاق واسع تحليلات فكرية أو سياسية اجتماعية قوية، وهما ليسا على خطأ في التشكيك في مقاربة كامي للتراث الهيجلي الماركسي التي تنحو نحو شيء من الاختزال، والتي تميل إلى طمس حقيقة أن ذلك التراث أنشأ عدداً من المفكرين

الذين رفضوا الشيوعية السوفيتية، ولكنهم لا يرون أن مشكلاتها ترجع حتماً إلى ما قالت به الماركسية الهيجلية من «تأليه الإنسان». ومن جانبه ليس كامي على خطأ في التشديد مراراً على الرفض الأخلاقي لمعسكرات العمل الإجباري في الاتحاد السوفيتي، وهو ما لا تخففه حقيقة أن «مناهضي الشيوعية» المتشددين يستخدمون وجود هذه المعسكرات لتعزيز أهدافهم السياسية السيئة، وعلى نحو أكثر إجمالاً هو لم يخطئ في رفضه فكرة أن الأهداف السياسية، وحتى وإن كانت في خدمة «الأخلاق الأصيلة»، لا تبرر كل الوسائل (وهي على كل حال قد تعوق هذه الأهداف إذا كانت منافية للأخلاق إلى حد كبير). وسأركز فيما يلي على ثلاث قضايا من قضايا الممارسة السياسية أثارتها المواجهة، والقضايا الثلاث أثارها سارتر وشرحت باستفاضة في نهاية القسم الأخير: رفض الالتزام في مواجهة الخيارات السياسية السيئة (وسأتناولها في النهاية)، أثار ما هو ميتافيزيقي على الممارسة، واستجلاب الطبيعة في الحسابات السياسية.

وكما طرحت في الفصل السابق، في كتابه **المتمرد**، يطرح كامي سبباً منطقياً للاعتقاد بأن الاعتبارات الميتافيزيقية تستمر في الإشادة بالاعتبارات التاريخية، وعندما ذكر جينسون وسارتر أن أموراً من الظلم التاريخي قد تبدو أقل قسوة إذا نظرنا إليها عبر عدسات الظلم الميتافيزيقي العنيدة (أي حتمية «المعاناة والموت») فهما على حق. وحقيقة هما أيضاً على حق في الجدل بأن «غياب الإله» في فكر كامي يستمر مزاجياً على المستوى الأخلاقي، حيث يقيد الأشكال التي يمكن أن تتخذها الممارسة السياسية. (لهذه الأسباب حاولت إيضاح أنه يمكن للأخلاق عند كامي أن تخطئ الهدف دون الحمل الميتافيزيقي). ومع أن كامي يراوغ بعض الشيء فيما يتعلق بالعلاقة بين العنف والممارسة إلا أن هذا التقييد يتضح يقيناً في زعمه أن القتل وإن كان قتل «سيد واحد» يقوض مبررات التمرد، الذي من شأنه أن يشيد «الجماعة الإنسانية»، وأن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها المتمرد أن يكفر عن القتل «أن يقبل التضحية وموته هو شخصياً» ليعلن أن «القتل محال» (R, pp. 281-2). بيد أن هذا الموقف، حسبما يجادل جينسون وسارتر جدلاً منطقياً، يؤيد السادة تأييداً ضمنياً، وذلك لتلاشي العنف قبل مجرد التمعن في أساليب قبول السادة له. ولمثل هذه الأسباب نخلص إلى القول بأن رد كامي على ما وجهه بارت من نقد لرواية **الطاعون** وعلى نقد جينسون وسارتر لكتابه **المتمرد** لم يلمس

لب ما يشغلهم حقيقة. وعلى النقيض من ذلك، فإن «الواقعية السياسية» التي يدلل عليها جينسون وسارتر، والتي تبرر كل الأفعال لخدمة نزعة سياسية ترمي إلى العمل من أجل «الأخلاق الأصيلة»، لا تقل في مثاليتها عن موقف كامي السياسي المثقل بالميتافيزيقية، وذلك لأن الاتحاد السوفيتي كان قد أفصح مراراً بأن التزامه بمجتمع عادل غير طبقي إنما هو التزام اسمي فحسب. فحقيقة قد «ارتضى» كل من جينسون وسارتر «المخاطرة بحياة الجماهير في مقامرة غائية»، وحيث إن تلك «المقامرة الغائية»[١٥] لا تقوم على أساس من التصور الميتافيزيقي للتاريخ، الذي يرفضه جينسون وسارتر كلاهما رفضاً واضحاً، فقد قامت على دليل واه. وحتى لو رفض المرء زعم كامي القاطع بأن الغاية تبرر الوسيلة (والذي حد منه الالتزام بالتضامن الذي رآه كامناً في مقولة «أنا أتمرد، إذن نحن نوجد») ليطرح رأياً بديلاً بأن مثل هذا الزعم ما هو إلا افتراض قابل للدحض والتفنيد، لم يدحضه جينسون وسارتر كلاهما.

ويأتي رفض سارتر للدور المعياري الذي تلعبه الطبيعة في فكر كامي أقل إقناعاً بكثير من رفضه للدور المعياري الذي تلعبه الميتافيزيقا في فكره. ومع أن سارتر على صواب في طرحه أن الطبيعة «تتغير معانيها» بتغير علاقة الإنسانية بها، فإن رفضه القاطع للطبيعة في فكر كامي على قدر كبير من التهور، وبينما يأتي زعمه بأن فكرة كامي عن الطبيعة تقوم على «ذكريات ولغة موغلة في التجريد» ليشي بكثير من الحقيقة، إلا أن ذلك في ذاته ليس بالشيء السيئ. فكامي نفسه يشدد على أهمية هذه الذكريات تشديداً كبيراً (ناهيك عن اللغة التجريدية) في مجموعة من المقالات نشرها عام 1954، أي بعد نزاعه مع جريدة Les Temps Modernes بما يقرب من عامين. جاءت هذه المجموعة بعنوان **الصيف**، وفيها يركز كامي على الفرق بين الإدراك الشعوري في دول البحر المتوسط (القائم على فكرة السعادة الطبيعية والحدود الطبيعية) وبين العقلانية الباردة الذي يتسم بها الإدراك الشعوري في دول أوروبا الشمالية، وهو بذلك يهيب بنا أن نتذكر الطبيعة. فهو ينعي علينا «أن أدرنا ظهورنا للطبيعة وخجلنا من الجمال»، فيقول في مقالته «منفى هيلين» أن «التفكير العقلي أطاح بكل شيء في طريقه» و «بقينا وحدنا في النهاية نبني إمبراطوريتنا في الصحراء» (LCE, p. 150). (وتشير هيلين هنا إلى هيلين ابنة طروادة التي قيل إن جمالها تسبب في انطلاق آلاف السفن للحرب.) وأيضاً في مقالته «الأحجية»، وهي

مقالة تبحث في السمات الخاصة للكاتب المشهور، يتحدث كامي عن «ولاء غريزي للنور الذي ولدتُ فيه، والذي فيه تعلم الناس على مدى آلاف السنين أن يرحبوا بالحياة حتى مع المعاناة» (LCE, p. 160). وفي مقالته الأكثر شهرة «العودة إلى تيباسا Return to Tipasa» يتحدث كامي عن هروب من «ليل أوروبا، من شتاء متعدد الوجوه» إلى سواحل ألفها صبياً، فيقول «في قلب الشتاء، تعلمت أخيراً أن بداخلي يكمن صيف لا يقهر» (LCE, pp. 163، 169). إنها أكثر من ذكرى، وإن بدا واضحاً أنها كذلك، فذلك «الصيف الذي لا يقهر» هو أيضاً بشارة بالسعادة، حتى وإن جاء الإفصاح عن مثل هذا البشارة «باللغة التجريدية» وحدها»، بتعبير سارتر. بيد أنه ربما كان الأهم أنها أيضاً المصدر الذي يتحتم علينا أن ننهل منه في أفعالنا السياسية:

> **تستنفد طول المطالبة بالعدل حتى الحب الذي أوجده. ففي ظل ما نحيا فيه من صخب، يستحيل الحب، ولا يكفي العدل. ولهذا السبب تكره أوروبا ضوء النهار ولا يسعها شيء سوى مواجهة ظلم بظلم. ولكي نحول بين العدل وبين أن ينزوي... على المرء أن يحفظ داخل نفسه انتعاشاً ونبعاً للسرور لا ينالهما شيء، ويبقى محباً لضوء النهار الذي لا يناله الظلم بسوء، ويعود للاشتباك مع هذا الضوء متذكراً الانتصار.** (LCE, p. 168)

ومحاجاة كامي هنا على قدر كبير من الأهمية. فدون العودة للطبيعة (سواء الطبيعة الإنسانية الداخلية أو العالم الطبيعي الخارجي) «لنحتفظ بانتعاش وفرحة لا ينالهما شيء»، تنطفئ بشارة السعادة، التي تحرك شتى الدوافع نحو العدل الحق، وبذلك يمكن لدافع العدل أن يميل نحو التحول إلى دافع نحو الظلم. وقد التقط نيتشة، أعظم علماء النفس على الإطلاق، ذلك الرأي البصير إذ يقول «على من يحارب الوحوش أن ينتبه كي لا يصير وحشاً أثناء الحرب، وذلك لأننا عندما ننظر داخل هاوية، تنظر هي الأخرى إلى داخلنا.»[11] يرى كامي، حسبما تشي المقتطفات المقتبسة من كتابه **الصيف**، أن التجاور المجازي الفعال هو بين «الحرارة والضوء»، و«البرودة والظلام»، وعندما يتحدث عن برودة أوروبا وظلامها، فهو يتحدث، كما رأينا، عن الفكر العقلي وقد اندفع في عنفه بلا كابح، حتى أن أسوأ أشكال الظلم تبرز قياسياً باسم قهر الظلم. بيد أن الأمر الفصل أن كامي لا ينصح بأن نسلم ببساطة بمعاناتنا الاجتماعية، نخفف منها بأن نلتمس العزاء

في الطبيعة قدر المستطاع. فقد أخطأ الفيلسوف الفرنسي برنارد هنري ليفي في عرضه لرؤية كامي خطأً شديداً، وذلك بأن ذكر في سيرة عن سارتر أن كامي «يدافع عن خضوع الإنسان للطبيعة» ويتساءل «هل تبقى المنظومة الأخلاقية التي تتحدث عن السعادة أكثر مما تتحدث عن العدل منظومة أخلاقية، وهل يمكن لسياسة تقنع بشغف بالعالم، ومن ثم تتأمله وترضى به، وتباركه، أن تبقى سياسة؟»[12] لم يدافع كامي عن السقوط في الطبيعة، الذي من شأنه أن يجعل أشكال الظلم الاجتماعي الموجودة شبيهة بطبيعة ثانية. إنما هو يحاجج أن علينا ألا نغفل حقيقة أن السعادة هي الهدف الذي تناضل العدالة من أجله، ومن حيث هي كذلك فلابد أن تتدخل قاسماً مشتركاً في شتى المسائل المتعلقة بالممارسة. فعندما يقول كامي في مقاله «عودة إلى تيباسا» أنه «في أيام البراءة لم أكن أعرف بوجود الأخلاق» (LCE, p. 165) وأن ما سعى للتعبير عنه آنذاك «شيء يتجاوز الأخلاق» (LCE, p. 170) لم يكن ينصحنا أن نحاول «العودة إلى المنزل» دون تفكير (كما وصف في مجموعتيه من المقالات الجزائرية، **الخطأ والصواب و الزفاف**) إنما هو يذكرنا بأن ما نسعى إليه في الحقيقة يكمن على الجانب الآخر من الأخلاق التأملية، وأن هذا المثال لابد وأن يعمل على نحو تنظيمي في شتى أمور الممارسة السياسية. وأخيراً على حين أن سارتر على صواب عندما يجادل بأن ذلك الأمر يشوبه شيء من التجريدية، يمكن الجدل أيضاً بأن شتى المثل تتجاوز الموقف المتاح، بينما تعززها أكثر الأنماط اللغوية عينية، التي تدل على واقعية وحشية. وتأتي القدرة على استخلاص أقل القليل من الموقف الراهن شرطاً لاحتمالية الأخلاق ذاتها.

وأخيراً يصيب سارتر لب مشكلة النظرية والتطبيق، وذلك عندما يؤكد أن كامي يتدنى إلى حيث يلقي بالإدانة دون توخ للدقة ؛لأنه لا يستطيع سوى رؤية معركة بين «وحوش على نفس القدر من البشاعة»، ويمَكن مثل هذا المنظور الموقف الاجتماعي التاريخي من أن «يخضعه لشروطه خضوعاً تاماً». وكما الحال دائماً في أمور النظرية والتطبيق، فكي نفهم مثل هذا الرأي لابد ألا ننظر فحسب إلى تفاصيل السياق الاجتماعي التاريخي وحدها إنما ننظر أيضاً إلى الدور الذي يلعبه الفرد في ذلك السياق، خشية أن تنحل تلك المشكلة المعقدة إلى تأييد قبلي إما للتفاعل actionism أو الخمول quietism. وعندما يحدث ذلك فيما يتعلق بكامي وسارتر تختزل مشكلة النظرية والتطبيق إلى

السؤال عما كان يجب عليهما فعله (أي نمط من أنماط الممارسة كان يجب أن يتخذه هذان المثقفان الفرنسيان الرائدان) عندما واجهتهما حقيقة أن مبادئهما الأخلاقية السياسية المشتركة بينهما بعض الشيء لا تجد لها تعبيراً أصيلاً في الممارسات السائدة في المجتمع الفرنسي، الذي هو على حال من الاستقطاب كحال العالم الذي يعكس صورته. وبالطبع تأتي الإجابة عن هذا السؤال على قدر من الصعوبة والتعقيد بقدر بساطة صياغته، كما تشير إلى ذلك مواقفهما المتباعدة. ولكن بداية فحتى لو كانت ثمة ذرة من الحقيقة في الاتهامات التي وجهها سارتر ضد كامي، فيمكن الجدل بأنه يمكن توجيه نفس هذه الاتهامات إلى سارتر نفسه بسهولة ويسر. تكمن أهمية انشغالات سارتر وكامي السياسية في حقيقة أن كليهما من رواد الثقافة، وفي تلك الحالة الخاصة يتحتم النظر إلى هذا الدور عند بحث مسألة الممارسة عند كل منهما، وذلك لأن دور المثقف أن يفسح المجال نظرياً لتلك القيم التي يتواطأ عالم الممارسات الفاسدة لإيقافها عملياً. بيد أن سارتر لم يفعل ذلك لحقبة من الزمن. وربما كان كتابه **الشيوعيون والسلام** أسوأ أعماله، ومن ثم فحتى لو انتحل دور «المعارضة المخلصة»، فإن التزاماته السياسية لا تجعله ينخرط فحسب في بعض الممارسات التي يشوبها الشك، بل الأهم أنها تشوه أعماله النظرية. وبتعبير آخر، هي تعكس صورة لمثقف «يخضع خضوعاً تاماً لشروط» الموقف التاريخي الاجتماعي.

يرى ماركس أنه ما من تعارض بين النظرية والممارسة، وذلك لأن التحرك نحو مجتمع اشتراكي أكثر إنسانية يبدو وأنه قد شيد داخل الديناميكية المتكشفة للمجتمع الرأسمالي نفسه، الذي من شأنه أن يرسخ الشروط المادية المسبقة لمثل هذا المجتمع، بينما يطلق العنان (دون قصد) للقوى الاجتماعية المنشئة له. ولكن في بداية الخمسينيات اتضح أنه لم يعد من الممكن التسليم بذلك التقارب، وأن على المثقفين أن يفكروا في تفسيرات لمناهضة بذرة الممارسات الاجتماعية القائمة، ومن ثم وضعوا تقسيماً للعمل شكل عبئاً ثقيلاً على كاهل المثقفين. فأن نؤكد أنه يتحتم على المثقفين أن يفسحوا المجال (نظرياً) لتلك الممارسات الاجتماعية التي قد تعمل على إنجاح الوعد السابق في ظل هذه الشروط، كما طرحت عالياً، لا يعني أن على المثقف أن يحجم عن الممارسة، التي قد تنمي «الاستياء التاريخي» نفسه الذي يشير إليه سارتر. إنما تعني أن يربط المرء

مصيره بتلك الممارسات المعارضة التي ترتبط بالمثل العليا (التي تحول بالضرورة بينها وبين استخدام بعض الوسائل لإنجازها) ارتباطاً على قدر من المعقولية، حتى لو لم تكن تلك الممارسات ناجحة آنذاك، شريطة ألا يفاقم ذلك من الشروط الكامنة بطريقة تجعل تحقيق تلك المثل أقل احتمالاً. وكما سنرى فيما يلي، حاول كامي أن يفعل ذلك بوجه من الوجوه، وإذا كان قد فشل، فذلك لأن الممارسات المعارضة التي تنطبق عليها هذه المعايير كانت قد أزيحت بعيداً على نطاق واسع.

سياسة كامي والحرب الباردة وحرب الجزائر

نحن لانؤمن بالمبادئ الجاهزة أو الخطط النظرية. في الأيام القادمة سنحدد، بأعمالنا وبسلسلة من المقالات مضمون كلمة «الثورة».... فنحن نرغب دون إبطاء أن نؤسس ديمقراطية حقة للشعب أو العمال. وفي ذلك التحالف ستسهم الديمقراطية في مبادئ الحرية ويسهم الشعب في الإيمان والشجاعة اللذين بدونهما لا تقوم للحرية قائمة. فنحن نؤمن بلاجدوى أي سياسة تنقطع عن الطبقة العاملة... ولهذا نرغب في تنفيذ دستور يستعيد ضمانات كاملة للحرية والعدالة؛ إصلاحات هيكلية بالغة الأهمية، بدونها تصبح أي سياسة للحرية تصنعاً وافتعالاً؛ تدميراً بلا رحمة للشركات الاستثمارية والمصالح الرأسمالية؛ وسياسة خارجية تقوم على الشرف والولاء... وفي حالة الأمور الراهنة، يحمل مثل هذا المشروع اسم «الثورة».

إننا عازمون على استبدال السياسة بالأخلاق. وهذا ما نسميه الثورة.

ألبير كامي، كومبات (1944)[13]

وتلك المبادئ السياسية، التي طرحها كامي في **كومبات**، حتى قبل تحرير باريس، هي المبادئ التي ظل وفياً لها ما بقي من حياته. وفي مقاله «رد على كامي» أصاب سارتر في اتهامه كامي بأنه عجز عن أن يتغير مع الزمن، ومن المحتمل أن وافقه كامي على ذلك. وخلاصة القول، ربما يرجع أساس الخلاف بين سارتر وكامي إلى الحالة الأساسية للمبادئ الأخلاقية السياسية - أي ما إذا كانت وظيفة من وظائف الموقف الاجتماعي التاريخي المحدد أو معياراً يتحتم أن يقاس عليه مسار التاريخ - ويتمشى الرأي الثاني مع الالتزام الأخلاقي المتصل بنفس المبادئ السياسية عند كامي. ومن ثم عندما يجادل

كامي بأن السياسة لابد وأن تستبدل بالأخلاق، فهو يقول بضرورة أن توظف الأخلاق كقاعدة لسياسة (تسقط التاريخ)، وعندما يجادل في كتابه **المتمرد** بضرورة أن تبدأ السياسة «بحركة نقابية مهنية ثورية» لأن تلك هي «القاعدة العينية... الخلية الحية التي تبني عليها المؤسسة ذاتها» (R, pp. 297- 8)، هو يقول إن أي صياغة سياسية «تبدأ بالمبادئ العامة» (مثل المركزية البيوقراطية في الاتحاد السوفيتي) مشبوهة أخلاقياً. يتجذر هذا الزعم عند كامي في الطبيعة الإنسانية ذاتها، التي تتسم، بين ما تتسم، بدافع قوي نحو التلقائية والإبداع، والتزامه بصياغة ديمقراطية متطرفة للمؤسسة السياسية (تبدأ بالمبادئ التفصيلية)، كما يتضح في الحركة النقابية الثورية لحكومة باريس الاشتراكية عام 1871 ، هو الأكثر تمشياً مع شرطه الجوهري لازدهار الإنسانية. وبناء عليه، فمن الناحية السياسية، سواء في عام 1944 أو عام 1954 ، يفهم كامي كأفضل ما يكون على أنه اشتراكي وصاحب نزعة تحررية، أو إذا توخينا مزيداً من الدقة، على أنه من أنصار الحركة النقابية الفوضوية an anarcho-syndicalist (والحركة النقابية الفوضوية anarcho-syndicalism نظرية تقول بضرورة ألا تبدأ السياسة بالدولة بل بجمعيات تطوعية لمجموعات تعاونية ذات أساس مهني).

بعد تحرر باريس، أفصح كامي عن التزاماته السياسية في سلسلة من المقالات نشرها في **كومبات** عام 1946 تحت عنوان عام «لا ضحايا ولا جلادين Neither Victims nor Executioner». وفي المقالات الثمانية التي تكونت منها السلسلة، يبني كامي آراءه على مواقفه السابقة الأكثر شمولاً، موضحاً عداءه لأي سياسة تنتهك المعايير الديمقراطية الجوهرية، وتدور سلسلة المقالات حول ضرورة الحوار. في مقاله الأول وعنوانه «قرن من المخاوف» يتحدث كامي عن مخاوفه من أن يكون «قد انتهى الآن الحوار الطويل بين البشر»؛ وفي مقال بعنوان «عقد اجتماعي جديد» يتحدث عن الحاجة إلى جمع «سجل واضح من المبادئ الضرورية لأي حضارة تقوم على الحوار»؛ وفي المقال الأخير وعنوانه «نحو الحوار» يخرج بالتشديد على أن «ثمة خيارًا شريفًا واحدًا لاغير: أن تراهن بكل شيء على الاعتقاد بأن الكلمات تثبت في النهاية أنها أقوى من طلقات الرصاص.» ويتصل اهتمام كامي بالحوار باثنين من المخاوف الأساسية. أولهما أنه يخشى أن تسم «مؤامرة الصمت» سياسة الحرب الباردة الناشئة، حتى أن المناقشة

المخلصة لتصدعات الاتحاد السوفيتي تحسب تأييداً للجانب الآخر (مما يعكس طريقة عمل modus operandi القمع الداخلي). يرغب كامي بالتزامه بالاشتراكية التحررية أن يؤسس مفاهيم صالحة عبر الحوار مثل «الليبرالية» والاشتراكية، وذلك لأنه يرى أن هذه المفاهيم شوهتها الولايات المتحدة الأمريكية التي ليست ليبرالية، كما شوهها الاتحاد السوفيتي الذي ليس اشتراكياً. وثانياً هو يخشى أنه إذا لم يتحقق شيء من الحوار من شأنه على الأقل أن يمنع «شرعية القتل»، قد يفنى العالم نفسه، كما اتضح في إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكي. وأخيراً يحاجج كامي أن أي ثورة حقيقية لابد وأن تكون ثورة عالمية، بيد أنه في عصر يملك الأسلحة الذرية ويسوده الاستقطاب يصبح ذلك انتحارياً. ينادي كامي إذن بقدر من الديمقراطية العالمية، وعلى حين يقر بأن ذلك أيضاً مثالي خيالي ينكر أن يكون أكثر مثالية وخيالاً من البديل السوفيتي، ويؤكد أنه من نوع مختلف. ومن ثم يقول في مقال بعنوان «حقن الدماء» :إن « رفض القتل الشرعي يضطرنا إلى إعادة تدبر فكرتنا عن اليوتوبيا» مما يعني ضرورة أن تخضع للنسبية لتتوافق مع «فلسفة سياسية متواضعة» تقوم على «اتفاق مؤقت بين من يرغب منا ألا يكون ضحية ولا جلاداً.»

ويحسب لكامي أنه هو نفسه دليل على التزامه بالحوار الذي نصح به في مقاله «لا ضحايا ولا جلادين». فبعد تحرير فرنسا بوقت قصير، قُدم للمحاكمة عدد من المتعاونين مع النازية، ولم يؤيد كامي تلك المحاكمة فحسب، بل نادى بعقوبة الإعدام لأكثر المتعاونين تورطاً وفظاعة. وجادل فرانسوا موريس Francois Mauriac ضد المحاكمة داعياً إلى استخدام سياسة الرأفة ، وهو كاثوليكي ملتزم كان ناشطاً في المقاومة. وبعد عدد من المعارك الشعبية، وجد كامي أن الأمر لم يقتصر فحسب على إطلاق سراح الأكثر تورطاً وفظاعة من بين المتعاونين مع النازي والحكم بالإعدام على من كان منهم أقل تورطاً في الأمر، بل كانت عملية إقامة العدل بهذا الأسلوب بالغة الفساد في الأصل. ومن ثم يعلن كامي صراحة في خطبة له أمام مجموعة من الرهبان عام 1948 قوله «لقد اعترفت أمام نفسي، وهأنا أنا الآن أعترف أمام الجميع بأن فرنسوا موريس غلبني في الجدل الناشب بيننا، سواء فيما يتصل بالقضايا الأساسية أو بالمسألة المحددة» (RRD, p. 70). ويعكس تحول كامي في رأيه هنا سبب التزامه الشديد بالحوار الديمقراطي:

فما من أحد معصوم من الخطأ. وكما يقول في مقال له نشر في **كومبات** عام 1947 بعنوان «الديمقراطية والتواضع» «الديمقراطي شخص يعترف بإمكانية أن يكون غريمه على حق، وهو لذلك يسمح له بالكلام ويوافق على أن يتدبر آراءه.»

وأخيراً نرى كامي في مقاله «لا ضحايا ولا جلادين» يحاول أن يتوازن على حبل مشدود سيحاول السير عليه ما تبقى من حياته: فهو من ناحية يرفض الخيار إما هذا أو ذاك الذي تفرضه أيدولوجيات الحرب الباردة الماركسية والرأسمالية، لصالح «طريق ثالث»، على حين أنه من ناحية أخرى ينذر نفسه لمهاجمة دعائم الأيديولوجية السوفيتية. وتنعكس تلك الاهتمامات على الأقل في اثنين من تعهدات كامي السياسية في أواخر الأربعينيات. ففي عام 1948 ساند كامي (مع سارتر) منظمة فرنسية جديدة تدعى النقابة الديمقراطية الثورية، والتي التزمت «بالطريق الثالث» الذي كان يسعى إليه كثير من اليساريين الفرنسيين: وهو اشتراكية ديمقراطية حرة بحق. بيد أنه تحت ضغط الحرب الباردة سرعان ما استقطبت المنظمة، ومن ثم توقفت عن أن تكون بديلاً مبشراً بالنجاح. وفي عام 1948 أيضاً شارك كامي في تأسيس مجموعة الاتصالات العالمية في الحركة النقابية الثورية. وحيث كانت بشيراً بمنظمة العفو الدولية، منحت المنظمة مساعدات سياسية واقتصادية للمتمردين من ضحايا القهر السياسي، بغض النظر عن انتماءاتهم الأيديولوجية الخاصة. وكان كامي معجباً بذلك النمط من الأفعال العينية التي يقوم بها الأفراد، فلم تعجبه المجموعات الإنسانية التي تسرف في الأيديولوجية وينقصها الفعل.

رغم أنه انهار على المستويين الشخصي والمهني بسبب المواجهة بينه وبين جينسون وسارتر حول كتابه المتمرد عام 1952 ، لم يكف كامي عن الجهر برأيه في شجاعة ووضوح حول الطريق الثالث وضد الشيوعية السوفيتية. في مقال له ربما كان أهم مقالته بعنوان «الخبز والحرية» (يقوم على خطاب وجهه عام 1953 للعمال الفرنسيين) يؤكد كامي أن الانقسام بين الحرية والعدالة انقسام كاذب وأن الفكرتين تتصلان ببعضهما اتصالاً جوهرياً: «لا يمكننا اختيار إحداهما دون الأخرى. فإذا انتزع أحد الخبز منك هو يقمع حريتك في نفس الوقت. ولكن إذا انتزع أحد حريتك فلتتأكد أن خبزك مهدد، فلم يعد الحصول عليه يعتمد عليك ولا على سغيك، إنما على نزوة سيد من الأسياد»

(RRD, p. 94). وبزعمه الأول يكذب كامي الفكرة البرجوازية بأن الناس أحرار دون أن يمتلكوا ضرورات الحياة الأساسية التي تتطلبها ممارستهم الأصيلة للحرية، بينما هو يكذب بزعمه الثاني الفكرة الشيوعية بأن ضرورات الحياة الأساسية للناس في مأمن طالما يتعهدها آخرون. بيد أن كامي يرى في ذلك نوعاً من اللاتماثل، فهو يجادل بأن العدل إنما يقام فقط بين ناس أدركوا حقوقهم من قبل، ولهذا السبب يذكر التاريخ أن أولئك الذين جاهدوا جهاداً مريراً من أجل الحرية هم الطبقات المقموعة. ويرى كامي إذن أن «الحدث العظيم في القرن العشرين أن هجرت الحركة الثورية قيم الحرية» وأن الخطأ الفادح في هذا الصدد مساواة «الحرية البرجوازية» بالحرية نفسها: «وذلك لأنه يتحتم القول فحسب بأن الحرية البرجوازية خدعة وهي ليست كل الحرية. وينبغي القول ببساطة إن الحرية البرجوازية ليست حرية، أو هي في أفضل الأحوال، لم تصبح حرية بعد، فثمة حريات تكتسب ولا يتم التنازل عنها مرة أخرى» (RRD, p. 90). وفي أعقاب ذلك الخطأ، «ثمة خدعة مزدوجة الآن،ألا وهي ثورية بورجوازية زائفة»، ومن ثم «ينفصل» المثقفون المؤيدون لاشتراكية الدولة «عن مصدرهم الوحيد للمصداقية، ألا وهو عمل الجميع ومعاناتهم، وينقطعون عن حلفائهم الطبيعيين، وهم العمال» (RRD, p. 94). وأخيراً ، وإن اختلفت الأساليب، تكمن مشكلة الحرية البرجوازية والحرية الثورية الزائفة في اتصافهما بالتجريد. فتفضل الحرية البرجوازية حرية مجردة موجودة بالفعل على حساب حرية عينية، بينما تفضل الشيوعية محض حرية عينية محتملة (ومن ثم مجردة) على حين ترفض الحرية المجردة التي هي شرط احتمال وجودها.

وقد أبرز كامي تلك المسألة بقوة في هجومه اللاذع على الشيوعية. فبعد أن أقمع الاتحاد السوفيتي الانتفاضة المجرية عام 1956 ، صرح كامي في مقال له بعنوان «القادار يوم يخشاه Kadar had his day of Fear» بأن «بودابست كانت تدافع عن إصرار لا يلين على الحرية والحقيقة... وأخيراً على الديمقراطية السياسية كشرط لا غنى عنه (وإن كان لايكفي بحق) من شروط الديمقراطية الاقتصادية» (RRD, p. 162). وفي حديث معه حول الانتفاضة المجرية بعنوان «اشتراكية المقصلة» ، يقول: «الحرية والمواجهة الحرة بين المختلفين شرطان لا غنى عنهما للإبداع الثقافي والعدالة التاريخية» (RRD, p. 171). وخلاصة القول، كما يؤكد كامي في خطبة بعنوان «تحية وإجلالاً للمنفى» (كتبها

لأجل صحفي منفي من كولومبيا)، تتعزز الشمولية بانهيار الحوار، الذي يجب أن تضمنه الحرية، «فالكلمة التي تغذيها الدماء والمشاعر وحدها قادرة على توحيد الرجال، بينما يفرقهم صمت الطغاة. فالطغاة ينغمسون في المناجاة في عزلاتهم المتعددة» (RRD, p. 104). وتكمن المشكلة بالطبع في أن الحوار قد لا يكون متاحاً دائماً، ويبدو أن كان الحال كذلك في الجزائر، حيث تم حبس الجهات المعارضة في دوائر متصاعدة من الرعب والقمع.

دفعت الانتفاضة الجزائرية، التي بدأت عام 1954، الأولويات السياسية عند كامي في اتجاه تخطى ما كان في الحرب الباردة من قوى سياسية محركة مثبطة للهمم، ولا يرجع ذلك إلى قدرتها التدميرية وحدها. فيرى كامي أن الصراع نفسه كان شخصياً بقدر كبير. فمع أنه من ال pied-noir (أي سليل المستعمرين الفرنسيين) يرى كامي الجزائر وكأنها موطنه، وهو يميز بشدة بين من ينتمون إلى طبقة ال pied-noir العاملة (مثل عائلته)، ممن لا زالوا يعانون شظف العيش وبين المستعمرين الفرنسيين، تلك الطبقات الثرية التي جنت، واستمرت تجني، منافع كبيرة من القمع الاستعماري الفرنسي. وكتب الفشل على موقف كامي من الصراع، والذي كان متسقاً اتساقاً كبيراً مع التزاماته السياسية، ولكن قبل أن نتناول ذلك الموقف بالدرس يجدر بنا إيضاح أنه كان دائماً ناقداً صريحاً للقهر الاستعماري الفرنسي. فعندما كان يعمل صحفياً في جريدة **الجزائر جمهورية Alger-Republicain** عام 1939 كتب تقارير صحفية عن الأحوال المعيشية الفظيعة للعرب في منطقة قابلية Kabylia والتي يرى أن الاستعمار الفرنسي مسئول عنها مسئولية أساسية. وفي عام 1945 بعد أن قُتل آلاف العرب على يد السلطات الفرنسية رداً على العنف القومي الذي تسبب في موت عدد من الفرنسيين الجزائريين، كتب كامي سلسلة من المقالات لجريدة **كومبات**، أكد فيها أن حركة العرب بعيداً عن الإندماجية واتجاههم نحو القومية حركة معقولة تماماً، إن لم تكن مطلوبة، وكان يجب على الفرنسيين تطبيق العدل على العرب تطبيقاً تاماً، على المستويين الاقتصادي والسياسي، مصرحاً بأن عصر الإمبريالية قد ولى. بيد أنه في عام 1954، كان قد مضى زمن طويل على وقت كان يمكن فيه للاندماج أن يكون خياراً حيوياً، كما يدل التأييد الواسع الذي شهدته جبهة التحرير القومي The Front for National Liberation (FLN) بين العرب. نذرت

جبهة التحرير الشعبي، التي استخدمت مخططات إرهابية ضد السكان المدنيين، نفسها تماماً للاستقلال، وبدت الخيارات أمام الفرنسيين وقد انحسرت بين مزيد من القمع أو الانسحاب.

رفض كامي كلا الخيارين، فلم يساند أنصار ديجول، الذين أيدوا استخدام أي نوع من القوى يتطلبه الحفاظ على السيطرة الاستعمارية على الجزائر، كما لم يساند أيضاً اليسار الفرنسي، الذي ناصر جبهة التحرير القومي ومطالبتها بالانسحاب التام. فعلى غير ذلك أيد كامي بيير مينديس فرانس Pierre Mendes-France، الذي قضى فترة وجيزة رئيساً لوزراء فرنسا من منتصف عام 1954 إلى أوائل عام 1955، وكان مسئولاً خلال تلك الفترة الوجيزة عن الانسحاب الفرنسي من فيتنام (في أعقاب دين بين فو Dien Bein Phu) وعن السياسات التي كان من شأنها أن تضع تونس على طريق الاستقلال. بيد أنه في مواجهة الانتفاضة الجزائرية أيد منديس فرانس، وهو مناهض للاستعمار بالغ الحماس، الحوار وشكل من أشكال التصالح، بدلاً من الانسحاب التام، نظراً لطول بقاء الجالية الفرنسية في الجزائر، وكان ذلك في جوهره موقف كامي نفسه. وعندما سقطت حكومة مندس فرانسيس في أوائل عام 1955 توقف هذا الاحتمال تماماً – فمما لا شك فيه أن افتقاره إلى امكانية التطبيق السياسي كانت من أسباب سقوط الحكومة – ومنذ ذلك الحين أصبح موقف كامي بلا تمثيل سياسي واقعي. ولكنه ظل يصر على موقفه. ففي عام 1955 ساند كامي المجاهد الجزائري عزيز قيسوس، والذي كان يسعى أيضاً إلى شيء من المصالحة، وبينما اعترف كامي بأن كليهما «يخطب في صحراء بلا بشر» إلا أنه صرح بأن كليهما يفعل الصواب بأن «ينصح شعبه بالهدوء والسلام»؛ لأن «المهم أن نفسح مجالاً، مهما كان ضيقاً، لتبادل الآراء الذي لازال ممكناً» (RRD, p. 128). بيد أنه في عام 1956 ازداد الموقف سوءاً إلى حد كبير، فقد زادت الأنشطة الإرهابية ضد المدنيين زيادة مرعبة، ولم يعد هذا التبادل للآراء ممكناً. ولذلك عندما ألقى كامي محاضرة في الجزائر أمام جمهور من مؤيدي جبهة التحرير القومي وال pieds-noirs رفض صراحة أن يقدم أي آراء ذات شأن، وبدلاً من ذلك أعلن أن «تبادل الآراء» الذي اعتقد أنه لازال ممكناً نشأ عن «الإنسانية في بساطتها» والتي تجد أفضل تعبير عنها في هدنة مدنية: «يمكن الآن، عند هذه النقطة القاطعة، أن نتفق أولاً وعندئذ ننقذ أرواح البشر.

وبهذه الطريقة قد نعد مناخاً أكثر ملاءمة لمناقشة تكون منطقية في النهاية» (RRD, p. 134). وجوهر الأمر الذي لا يقبل التفاوض عند كامي، كما عبر عنه في مقاله «لا ضحايا ولا جلادين» أنه يؤيد «حقن الدماء»، وهو لا يعتبره حلاً لمشكلات الجزائر السياسية، إنما شرط لازم لحلها حلاً عادلاً. وأخيراً رغم أن كامي أكد عام 1958 أنه لن يعلق بعد ذلك على شئون الجزائر، إذ إن مزيداً من التدخل من جانبه سيأتي بنتائج عكسية في ظل الوقائع السياسية بالغة الاستقطاب، إلا أنه ألمح ضمناً إلى إعادة تأكيد موقفه الذي تبناه دائماً، إذ يرى أن ذلك واجبه كمثقف: «دور المثقف في كلا المعسكرين أن يميز بين حدود القوة وحدود العدل. وعلى ذلك الدور أن يوضح المفاهيم بغية القضاء على سموم العقول وتهدئة أشكال التعصب، حتى لو كان ذلك ضد النزعة السائدة» (RRD, p. 121).

تبشر الالتزامات النظرية المعلقة خلف موقف كامي الوسطي في الجزائر بمزيد من المشاعر السياسية المعاصرة. فعلى سبيل المثال عندما قال في المحاضرة التي ألقاها في الجزائر عام 1956 «إنما أومن بالاختلاف فحسب وليس بالتماثل... لأن الاختلاف هو الجذر الذي بدونه تذبل شجرة الحرية ويجف عصار الإبداع والحضارة» (RRD, p. 136)، كان يستبق الاهتمام المعاصر بتنمية نزعة استقطاب قوية، بل حس متعدد الثقافات، على نحو أكثر إجمالاً. فحقيقة ينتمي تشديده على دور «الاختلاف» في المشروع الديمقراطي إلى المعجم الأكثر معاصرة، ومع أنه لم يكن ليحب «سياسة الهوية» إذ إن مثل هذه السياسة تميل لأن يكون لها نكهة معادية للإنسانية، وعادة ما تنهار إلى اختلافات ينظر إليها على أنها لا تقبل التفاوض. وفي ضوء هذا الاتجاه يبشر تشديده على تحقيق شروط الحوار، بل الحوار ذاته، على نحو أكثر إجمالاً ، بحس سياسي معاصر آخر، عادة ما يوصف بمفاهيم فكرة «العقلانية القائمة على التواصل». تحاشى كامي أي موقف ذي شأن في المحاضرة التي ألقاها عام 1956 ولكنه ألح على ضرورة تحقيق الحد الأدنى من الشروط المطلوبة لحوار من شأنه أن يواجه القضايا المهمة، التي يشير إليها في هذا الصدد، وإن كان لم يسهب في شرح هذا الالتزام (ناهيك عن منهجته)، كما فعل بعض الفلاسفة المعاصرين. ويرى كامي أن مثل هذه الالتزامات لم تضرب عرض الحائط

بالاهتمامات الجمهورية، كما هو الحال مع بعض الأفكار الليبرالية، بل تسعى إلى أقل إطار يمكنها التعبير عن نفسها من خلاله. وبهذه الطريقة يحاول التوسط بين القيم الليبرالية والجمهورية، والمعايير الكونية وأشكال الحياة العينية، مما يتفق تماماً مع موقفه الذي طرحه في كتابه **المتمرد**. وحقيقة كان التزام كامي المطلق فيما يتعلق بالجزائر يهدف إلى تحقيق ذلك. فقد ساند فيدرالية رخوة - «اتحاد من الاختلافات» «لا يقوم على أقاليم مختلفة، إنما على مجتمعات ذات سمات شخصية مختلفة» (RRD, p. 149) - تندمج فيه الجزائر في فرنسا، ومع ذلك تتمتع بقدر كبير من الاستقلال. وفي ظل نظام كهذا يمكن للعرب الحصول على كامل حقوقهم الاقتصادية والسياسية، وتمنح لهم تعويضات عما أحدثه لهم الاستعمار من تدمير، ويبقى الفرنسيون الجزائريون في الجزائر، وتقوم سياسة الجزائر على «نظام للحكم يعتمد على الجمعيات الحرة» (انظر\ي RRD, pp. 143-9).

تعرض موقف كامي لهجوم عنيف من طرفي الطيف السياسي. فعندما تحدث في الجزائر عام 1956 اعتبره كثير من ال pieds-noirs خائناً، وردد بعضهم «فليشنق كامي»، بينما اعتبره أنصار جبهة التحرير القومي غير مدرك للموقف (على أفضل تقدير)، أو مدافع عن النزعة الاستعمارية (على أسوأ تقدير). ومن الناحية الأكثر ميلاً نحو الفلسفة، اعتبره البعض كونياً تجريدياً، وفيلسوفاً أخلاقياً لا تحدث قيمه أثراً في سياسة الأزمة الجزائرية، بينما رآه البعض الآخر شخصاً لا يقدر على تجاوز تفاصيل حياته الخاصة، والتي تشي بها حقيقة كونه pied-noir. وهذا الموقف الأخير يؤيده التعليق الشهير (والشائن) الذي أدلى به كامي في السويد عند تسلمه جائزة نوبل في الأدب عام 1957، رداً على أحد النقاد بقوله «لطالما أدنت الإرهاب، ويجب أن أدين الإرهاب الذي ينطلق معصوب العينين في شوارع الجزائر، وفي يوم من الأيام سيضرب أمي وأسرتي. أنا أومن بالعدل، ولكني سأدافع عن أمي قبل العدل.»[14] ومع أنه ما من شك في أن شيئًا من الحقيقة يتجلى في الرأي القائل بأن هذا التعليق، وتعليقات أخرى مثله، يوضح أن كامي لم يستطع تجاوز رأيه الخاص - وهو موقف يراه البعض فضيلة (مثل مايكل والزر Michael Walzer) ولا يراه آخرون كذلك (مثل إدوارد سعيد)[15] - يتراءى لي أن مثل هذا الرأي تعوزه نقطة جوهرية. فليست القضية الأساسية قضية والدة كامي، إنما قضية الإرهاب، واهتمامه بوالدته اهتمام

يود أن يجعله عالمياً. وحقيقة لم يحسن كامي عرض المسألة، فهو يرى أن التعارض بين العدل وبين والدته تعارض كاذب، فلا يمكن أن يكون قتل الأبرياء من العدل في شيء، ولا يمكن أن يصدر عنه شرطاً جوهرياً من شروط العدل، وهو ما يتفق مع مناقشته للعلاقة بين الغاية والوسيلة التي طرحها في كتابه **المتمرد**.

وربما يكمن قصور كامي السياسي، إذا جاز لنا هذا التعبير، حيث أشار سارتر، أي في عجزه عن تناول مقتضيات التاريخ باقتدار. وخلافاً لسارتر، حتى لو أصاب كامي في أن يفتح مجالاً فكرياً لإطار أخلاقي لا تطمسه حركة التاريخ (النسبية)، لا يلزم عن ذلك أن يتجلى التاريخ بطريقة يصبح معها أن يكون احتمال نجاح هذا الإطار الأخلاقي خياراً حيوياً على الدوام. حقيقة قد تعوق حركة التاريخ بعض الممكنات (مثل تلك التي كان يفضلها كامي لحل الأزمة الجزائرية)، وفي ظل مثل هذه الظروف قد تنطوي الضرورة الملحة على ما هو أكثر من انهاء العنف، وهو ما يتفق مع هدف كامي ل«حقن الدماء». وحيث إنه من الناحية الجدلية ليس من الممكن دائماً التوفيق بين الاختلافات، ربما يكون ستيفن إيريك برونر على صواب في تأكيده أنه «كان من المفترض أن يؤدي الهدف الأخلاقي الجوهري عند كامي إلى محاباته الجانب الذي يملك الفرصة الأفضل لإنهاء سفك الدماء، وهو الموقف العيني الوحيد الذي يتخذه فيلسوف أخلاقي يناهض الإرهاب.»[16] وقصارى القول، لا أحب مع ذلك أن ألح على هذا الموضوع كثيراً، ولا أحب كامي ذلك أيضاً: وإن كان ذلك دون شك أقل كثيراً مما يطالب به مثيرو العواطف من الخطباء السياسيين، إلا أن ثمة قيماً لا تستحق أن يضحي المرء من أجلها بحياته فحسب، بل بحياة الآخرين أيضاً (وإن كان على سبيل الاشتقاق فحسب). وعلى كل، تندس بين الأطراف المعنية بالأزمة، والذين يسعى من أجلهم لما يراه حلاً عادلاً، وبين المقتضيات الكونية التي يعتقد أنها مطبقة، عقول دفعها تاريخ العنف الطويل ألا تستجيب «للتخلص من سمومها»، ومن ثم تقهقر كامي إلى الصمت.

الهوامش :

(1) Theodor W. Adorno, **Negative Dialectics**, trans. E. B. Ashton (New York: Continuum, 1973), p. 226.

(2) Rosalind Hursthouse, **On Virtue Ethics** (New York: Oxford University Press, 1999), chapter 3.

(3) Theodor W. Adorno, **Minima Moralia: Reflections from Damaged Life**, trans. E. F. N. Jephcott (New York: Verso Books, `974), p. 39.

(4) Ronald Aronson, **Camus and Sartre** (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 172.

(5)بدا لي دوماً أن ما حدث في فترة لاحقة بين فيلسوفي النقد الرائدين أدورنو وماركيوز، تنويعة على الحرب بين كامي وسارتر، وإن كان في سياق مختلف. فأدورنو وماركيوز يرى كلاهما نفس الرأي فيما يتعلق بمعظم المسائل النظرية، كما تشي بذلك المقارنة بين كتابي **جدل التنوير** و**رجل أحادي البعد** (ناهيك عن كتابتهما في الفلسفة الجمالية). بيد أن أدورنو تحاشى الالتزامات السياسية، وإن كان يتعاطف تعاطفاً خاصاً مع كثير من أهداف اليسار الجديد ورؤاهم النقدية، على حين ألقى ماركيوز بنفسه في السياسة ليصبح واحداً من المثقفين الذين يسترشد بهم اليسار الجديد، إلى جانب كامي نفسه الذي كان قد توفي في ذلك الوقت. وكان موقف أدورنو أن أي انخراط في التحركات السياسية يسيء إلى النظرية، وقد كتب مقالة بعنوان «الإذعان Resignation» رداً على فكرة الالتزام عند سارتر. ولابد أن يكون واضحاً أن كامي لم يكن معارضاً للانخراط في السياسة بقدر يقترب من معارضة أدورنو للأمر، ولا يصعب أن نتخيل أنه لو عاش لألقى بنفسه في السياسة دون تحفظ محتضناً حركات العمال والطلبة في أواخر الستينيات.

(6) Maurice Merleau-Ponty, **Adventures of the Dialectic**, trans. Joseph Bien (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), p. 4.

(7) Ronald Aronson, **Camus and Sartre**, p. 139.

(8) Jeanson's «Albert Camus, or the Soul in Revolt,»

رد كامي «A Letter to the Editor of Les Temps Modernes,»

ورد سارتر بعد عودته «Reply to Albert Camus,»

ونشر في

David Sprintzen and Adrian van den Hoven, eds. And trans., **Sartre and**

Camus: A Historic Confrontation (Amherst, NY: Humanity Books, 2004), pp. 79-105, 107-29, and 131-61, على التوالي

لم أكتب هوامش الفقرات التي اقتبستها من هذه الأعمال، فكلها تتضمنها هذه الصفحات.

(9) Raymond Aron, **The Opium of the Intellectuals** (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001), p. 53.

(10) Stephen Eric Bronner, **Camus: Portrait of a Moralist** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), pp. 97-8.

(11) Friedrich Nietzsche, **Beyond Good and Evil**, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966), p. 89.

(12) Bernard-Henri Levy, Sartre: **The Philosopher of the Twentieth Century**, trans. Andrew Brown (Cambridge: Polity Press, 2003), p. 317.

(13) Alber Camus, **Camus at Combat**, ed. Jacqueline Levi-Valenski, trans. Arthur Goldhammer (Princeton: Princeton University Press, 2006), pp. 13 (From Resistance to Revolution,» August 21, 1944) and 27 («Morality and Politics,» September 4, 1944), respectively.

(14) Oliver Todd, **Albert Camus: A Life**, trans. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1997), p. 378.

(15) Mochael Walzer, **The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century** (New York: Basic Books, 1988), chapter 8 («Albert Camus's Algerian War»); and Edward Said, **Culture and Imperialism** (New York: Alfred A. Knopf, 1993), chapter 7 («Camus and the French Imperial Experience»).

(16) Stephen Eric Bronner, **Camus**, p. 114.

قراءات أخرى

Aronson, Ronald, **Camus and Sartre** (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

Bronner, Stephen Eric, **Camus: Portrait of a Moralist** (Minneapolis: University of Minnesota Press,1999).

Isaak, Jeffrey, **Arendt, Camus, and Modern Rebellion** (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

Sprintzen, David, and Adrian van den Hoven (eds. And trans.), **Sartre and Camus: A Historical Confrontation** (Amherst, Ny: Humanity Books, 2004).

الفصل الثامن

المنفى والبعث

لا أستطيع أن أحيا حياتي الشخصية دون فني. ومع ذلك لم أضع ذلك الفن فوق غيره من الأشياء أبداً. وهو مع ذلك مهم عندي، لأنه لا يستبعد أحداً ويسمح لي بأن أحيا على قدم المساواة مع الجميع، كما أنا تماماً. وليس الفن عندي بهجة فردية. بل هو وسيلة لأن يشعر أكبر عدد من البشر بالإثارة والمتعة، إذ يقدم لهم صورة يفضلونها عن مسراتنا وأحزاننا المشتركة... وعندما يختار المرء طريق الفن لإدراكه مدى اختلافه عن الآخرين، وهو ما يحدث غالباً، سرعان ما يدرك عجزه عن تغذية فنه واختلافه باعترافه فقط بتشابهه مع الآخرين. ويصيغ الفنان ذاته في ذلك التذبذب الذي لا ينتهي، في أسلوب يتوسط بين الجمال الذي لا يستغني عنه وبين الجماعة التي لا يستطيع الانفصال عنها.

ألبير كامي، خطاب جائزة نوبل[1]

عند منحها كامي جائزة نوبل للأدب عام 1957، ناقشت الأكاديمية السويدية «التزامه الأخلاقي الأصيل»، ضمن موضوعات أخرى. وعلى نحو متوقع لم يلق ذلك التبرير نجاحاً بين صفوة مثقفي باريس (سواء على الجانب اليساري الشيوعي أو على الجانب اليميني المؤيد لديجول)، فقد رأوا أن اختيار كامي تحركه دوافع سياسية، كما أنه تأكيد ضمني على حقيقة أن أفضل أعماله أنجزها في زمن مضي، مع أنه لم يكن قد تجاوز الرابعة والأربعين. حقيقة كان ذلك هو الحال، ولكن لأسباب لم تكن معروفة أنذاك: فبعد أقل من ثلاث سنوات يموت كامي. وفي وقت مبكر من ذلك العام نشر كتابه

الأخير، وهو مجموعة قصصية بعنوان المنفى والمملكة **Exile and the Kingdom**، كما نشر مقالا له بعنوان «تأملات حول المقصلة Reflections on the Guillotine». ويعكس كلا العملين، وإن اختلفا في الأسلوب، أعمق ما انشغل به كامي والتزمه مدى الحياة، ألا وهو مأزق إنسان العصر الذي يصعب الخروج منه.

في مقاله «تأملات حول المقصلة» يشدد كامي على معارضته الصارمة لعقوبة الإعدام، وهو الموقف الذي اعتنقه منذ أن رأى مدى الظلم وعدم الإنصاف الذي طبق على من اتهموا بالتعاون مع النازية. وبداية فقد حسم باقتدار الجدل المصطلح عليه بين المطالبين بالإلغاء. فيجادل بأن الإحصائيات لا توضح أن عقوبة الإعدام رادعة بحق؛ فلا تبرر عقوبة الإعدام بعلل جزائية، وذلك لأنه لا تتعادل خبرة القاتل المتهم الذي ينتظر الإعدام وخبرة ضحيته التي لا تتوقع سوء النية (بوجه عام)؛ فقد أصاب التصدع إدارة العدل، ولا يمكن تصحيح إعدام برئ؛ وأخيراً أقل القليل من البشر من لايجدي معهم التأهيل والإصلاح. بيد أنه عندما يتجاوز كامي الحال المتعارف عليها تبرز أعمق اهتماماته على السطح. وهو يجادل بأن عقوبة الإعدام لا تفقد المجتمع بأسره إنسانيته فحسب، بل إن الدولة بصفة خاصة لا تملك المكانة التي تمكنها من متابعته، فالدولة غالباً مسئولة عن الظروف التي ينشأ القتلة في ظلها. ويرى كامي أن الأمر ليس أن القتلة يعوزهم الشعور بالمسئولية، بغض النظر عن الظروف، بل أيضاً لأن الدولة تعوزها الأيدي الطاهرة، فهي ليست في وضع يؤهلها للمطالبة بهذه العقوبة القصوى. وخلاصة القول في الحقيقة أن كامي يركز كل اهتمامه على الدولة الحديثة – الدولة الطاغية عند هوبز والتي تحولت إلى الوحش الذي كانته دائماً – ومن هذا المنطلق يشحب كل فعل فردي بالمقارنة. ويؤكد كامي أن «إحصاءات الأفراد الذين قتلتهم الدولة مباشرة جاءت بأرقام فلكية فاقت كثيراً عدد من قتلوا على يد أفراد منفصلين. فيجب أن ندافع عن أنفسنا أولاً وقبل كل شيء» (RRD, p. 227). ومن ثم «يجب أن تكون لنا وقفة كبيرة وأن ننادي بأن يكون الفرد فوق الدولة، سواء في المؤسسات أو فيما نؤمن به من مبادئ» (RRD, p. 229).

وبناء على ذلك لا يتردد كامي في التزامه بكرامة الفرد، حتى فيما يتعلق بالقتلة، ولا يتضح ذلك في مقاله «تأملات حول المقصلة» فحسب، بل تزيده وضوحاً حقيقة أنه كان

يسعى بدأب لإيقاف تنفيذ الحكم بالإعدام على كل مجرم مدعى عليه، بما فيهم عرب الجزائر المحكوم عليهم بالإعدام لارتكابهم أفعالا إرهابية. بيد أن كامي يولي مزيداً من الاهتمام بمأزق الفرد العادي، على الأقل من الناحية الفنية، وهو الموضوع الذي يشكل تيمة تربط معاً القصص الست التي تتكون منها مجموعته **المنفى والمملكة**.

المنفى

> في ساعة متأخرة من المساء وصل كي. كانت القرية غارقة في الثلوج. واختفت القلعة، حجبتها الظلمة وتوارت في الضباب، ولم يكن ثمة بصيص من الضوء ينبئ بوجود القلعة. وفوق الجسر الخشبي المؤدي إلى القلعة، وقف كي برهة طويلة من الوقت يحدق في الفراغ الخادع فوقه.
>
> فرانز كافكا، **القلعة**[2]

قبل أن تتطور إلى حجم روائي، كانت رواية **السقوط**، المنشورة عام 1956 ، معدة لتصبح جزءاً من المجموعة القصصية **المنفى والمملكة**. يعكس ازدراء كلامنس الرافض للحياة، والذي اعتبره كامي أحد الميول السائدة لدى مهاجميه من المثقفين، أحد طريقتين يمكن التغلب بهما على العبث وفق كتاب **أسطورة سيزيف**. يمثل كلامنس مع مرسولت، الذي تظهر في التزامه الرافض للحياة الطريقة الأخرى للتغلب على العبث، صورة فينومينولوجية خالصة، صممت لتتبع المنطق البارز في الموقف الوجودي الخالص. وعلى النقيض من ذلك تأتي شخصيات **المنفى والمملكة** في معظمها أقرب إلى العينية. فعلى غير الرواي الذي يتحدث بضمير المتكلم في قصة «المنشقون The Renegade»، والذي يمثل جوهر نزعة الشك والانهزامية عند نيتشة التي تقوم على الاعتقاد بعدم اكتراث العالم Nietzschean ressentiment ، كلها شخصيات تماثلنا ويسهل أن نتشارك معها وجدانياً. فالشخصيات الرئيسة في قصص «الزانية» و«الصامتون» و«الضيف» و«الفنان أثناء العمل» و«الحجر النامي» هي على التوالي ربة منزل من الطبقة الوسطى، عامل، ومدرس بمدرسة، ورسام، ومهندس. أضف إلى ذلك أنه في بعض هذه القصص تبرز قضية الاستعمار إلى الصدارة بوضوح وتؤثر على الشخصيات الرئيسة تأثيراً كبيراً. وعلى نحو أكثر إجمالاً، وكما وصفها كامي في الجزء المقتبس في بداية هذا

الفصل من خطاب تسلمه جائزة نوبل، في هذه القصص تنحصر الشخصيات الرئيسية، بشكل أو بآخر، بين أحلامها وطموحها وبين العالم الاجتماعي الذي لا مناص لها من أن تكون جزءاً منه. فهي تشبه بوجه من الوجوه شخصية كي عند كافكا، حيث تسعى للوصول إلى القلعة (المجد بشكل أو بآخر) وهي ليست بعيدة المنال فحسب، إنما لا ينصح بدخولها، وتصبح المشكلة إذن: ماذا عساه أن يفعل «بما تبقى من يومه». وهو في جانب من جوانبه امتداد للمشكلة التي تم تناولها في الفصل السابق: «إذا لم نتمكن من أن نعيش الحياة الخطأ بطريقة صحيحة» فكيف يمكن أن نعيشها؟

وكما الحال في رواية **السقوط**، قصة «المنشقون» عبارة عن منولوج، وهو ما يراه كامي الشكل الأمثل للتواصل لدى الطاغية؛ لأنه يعوق نمط الحوار الأصيل الذي قد يثير قضية ما يتمتع به من امتيازات خاصة. (وكما رأينا في الفصل السابق، يعلن كامي أن «الطغاة ينغمسون في المناجاة في عزلاتهم المتعددة.») ومثل كلامنس يمتلك المنشق (الذي لم نعرف اسمه) ميولاً شمولية عميقة، غير أن أسلوبه في العمل يتناقض تماماً مع أسلوب كلامنس. ولا يملك كلامنس، البرجوازي المصقول بالغ التأنق، سوى قدرته على الثرثرة وسعيه الدائم لأن يكون المحام الذي يسعى إلى السيطرة عبر الشبكة المعقدة التي ينسجها من الكلمات، أما المنشق فهو عاجز حرفياً عن الكلام، لأن لسانه قطعته القبيلة الصحراوية التي كان يحاول تحويلها إلى المسيحية. وحقيقة يكمن الاختلاف الجوهري بين كلامنس والمنشق في الاختلاف بين الرؤية البرجوازية ورؤية الطبقة العاملة لنزعة الشك والانهزامية التي تقوم على الاعتقاد بعدم اكتراث العالم. ومن ثم نرى المنشق وقد انجذب من بداية القصة إلى أعمال التبشير المسيحية لأسباب خاطئة: فيخبرنا من حيث إنه «ابن لأم فظة حادة الطباع» و «أب قذر دنيء كخنزير» لم يوفرا له سوى القليل، «فقد حلم بأن تكون له سلطة مطلقة، من ذلك النوع الذي يجعل الناس يركعون أمامه، تلك السلطة التي تجبر الخصم على الخضوع، وباختصار تحوله إلى دين جديد، وبذلك ... يشيد لنفسه سلطاناً ملكياً مثل أولئك الذين تسببوا في انهياره.» وحسبما تشي تلك الكلمات، فرغم الأصل المتواضع الذي نشأ فيه المنشق، فإن مشروعه يضاهي مشروع كلامنس إلى حد كبير، وهو مثل كلامنس، يرى الطريق إلى مثل هذا السلطان عبر إنكار الذات إنكاراً تاماً، وذلك لأنه كي «يبرز المرء» عليه أن «يخرج عن أسلوبه في العقاب»

بل و «يكيل الاتهامات لنفسه» (EK, pp. 37-9).

تبدأ القصة ذاتها بالمنشق منتظراً محاكمة المبشر الذي سيحل محله. ويخبرنا المنشق مقطوع اللسان الذي يغمغم بالكاد، أنه هرب فجأة من معهده الديني بالجزائر (ولكن ليس قبل سرقة خزانة أمواله)، إلى أكثر مناطق الصحراء قفراً حيث تقطن أكثر القبائل وحشية. وقد صار عبداً بعد أن أسرته القبيلة. وكان يتلقى ضرباً مبرحاً وإهانات فظيعة، كما قطعوا لسانه، وكان يعيش في «زنزانة من الملح» تضم معبود القبيلة، وهو فأس مزدوج الرأس عليه خدمته. ولم تمض فترة قصيرة إلا وصار المنشق يعبد ذلك الإله، يجل فيه «مبدأ الشر الموجود في العالم»، كما أصبح معجباً بحق «بسادته» الذين يندفعون بلا هوادة، والذين لا يعرفون شفقة في إدارتهم «لمواطنهم المقفرة وعبيدهم السود»، ومثلهم مثل الأسياد يريدون أن يتركوا في حالهم ليتقدموا وحدهم أو يحكموا وحدهم» (EK، pp. 4-43). وفي النهاية ظهر الأوروبيون وأملوا شروطهم على القبيلة، التي قبلتها، وفر المنشق ليقتل المبشر الذي أجبرت القبيلة على قبوله، وذلك لأن «الإيمان الذي صار يسعى للدفاع عنه آنذاك هو إيمان بالقبيلة». ولاستهتاره الذي لم يفارقه، لم ينجح المنشق في ذلك، وقهر قبل أن يتمكن من قتل المبشر. وهنا بعد أن أخذ يندب منتحباً «أيها الإله لماذا خذلتني» تدبر إمكانية أن يكون مخطئاً، ولعل من واجبه أن يسعى «ليعيد بناء مدينة الرحمة» وبها تكون خاتمة القصة. بيد أن كامي يكتب ملاحظة أخيرة كأنها نقش على ضريح: «وملأت حفنة من الملح فم العبد الثرثار» (EK, p. 61). يرفض كامي عبادة السلطة، سواء أفصحت عن ذاتها في هيئة الوحش الأشقر ذي السيادة عند نيتشة، أو في هيئة مسيحي خانع، ففي مفهوم الحداثة يعكس كلا النمطين، وإن اختلف أسلوبهما، إرادة مشوهة يدفعها غضبها نحو السلطة.

ونشعر بمزيد من التعاطف مع شخصيتي «الزانية» و«الصامتون» اللذين بلغا منتصف العمر وتواجههما مشكلة «ماذا نفعل فيما تبقى من اليوم»، وعلى حين يتراجع كلاهما إلى الصمت (كما الحال مع المنشق، لأسباب واضحة)، إلا أن في صمتهما بوحاً خاصاً. ومع أن المنشق صامت بالمعنى الحرفي، إلا أن حياته الداخلية (كما رسمها كامي) تتسم بقدر من «الثرثرة»، مناجاة متصلة تفصح عن مشروعه الضال للخلاص، وتنبئ في النهاية بعجزه عن إدراك الحاجة إلى استجابة فكرية تتدبر التفاصيل الدقيقة لما يقابله

من تعقيدات (على المستويين الاجتماعي والوجودي). وعلى غير ذلك، يأتي صمت ربة المنزل والعامل في هاتين القصتين صمتاً أصيلاً ينبع من إدراك عميق للانفصال بين احتياجاتهما وبين «أساليب العالم»، وفي اختلاف صمت أحدهما عن الآخر ما ينبئنا بالكثير. تدور قصة «الزانية» حول جانين Janine، الشخصية المحورية، وهي متزوجة من رجل مضجر. وهو تاجر محدود النجاح، لا يهمه شيء سوى صفقاته، ومن ثم أجبر مارسيل جانين على مصاحبته إلى الصحراء حيث يحاول بيع بضاعته. وأثناء الرحلة اتصل مارسيل وجانين بكثير من العرب، الذين يعتبرهم مارسيل إجمالاً إما متجهمي الوجوه أو مستغلقين على الفهم أو يتصفون بالصفاقة والوقاحة، وبذلك يشعر المرء بمدى الغربة التي شعر بها هذان الاثنان من ال pieds-noirs. ويقدر حساسيتها لما يتعلق بالعرب المحيطين بها، أصبحت جانين أيضاً شديدة الحساسية لما يتعلق بذاتها، فقد منحتها تجربة الصحراء فرصة لتتأمل كيف أبخست قدر نفسها، وكيف جعلها الزواج من مارسيل عبوساً مثقلة بالهموم. وأسفر ذلك عن أن بدأت تشعر بالغربة عن جسدها. وإذ كانت الرحلة شتاء، فقد خدرتها برودة الشتاء غير المتوقعة، مما زاد من استيائها على المستويين الجسدي والعاطفي. وبذلك تحولت الرحلة إلى تجربة محبطة لجانين إلى أبعد مدى حتى صعدت هي ومارسيل درج الحصن ليتطلعا إلى الصحراء من شرفته. ومع رؤية جانين صورة الصحراء الممتدة أمامها بلا حدود تفجر في نفسها إدراك شعوري بأنه يمكن لحياتها أن تكون أكثر امتداداً، وشعرت بنفسها وقد بدأت تتحرر من العادات والواجبات. بيد أن غلبتها «مشاعر حزن حلوة ممتدة» عند رؤيتها للبدو يتحركون بحرية في الأرجاء الشاسعة: «كانت تعلم أنها وعدت بأن تكون تلك المملكة لها أبداً، ولكنها لم تكن أبداً لها» (EK, p. 24). وفي غفلة منه عما تمر به زوجته، جذبها مارسيل من الشرفة، ولكن في وقت متأخر من تلك الليلة، بينما كان مارسيل نائماً، تركت جانين حجرة الفندق وهرعت عائدة إلى الشرفة، واستعرضت الصحراء أمامها، فكانت تجربة تزخر بالمشاعر الفياضة. ولكن عندما عادت إلى غرفتها بالفندق، كانت جانين «الزانية» تبكي بدموع غزيرة وهي تجيب عن أسئلة مارسيل نصف اليقظ بقولها «لا شيء»، وهكذا انتهت القصة.

وتدور قصة «الصامتون» في سياق إضراب فاشل، وأصبح على العمال، من العرب

وال pieds-noirs، العودة إلى العمل. وكان يافرز Yavers ، وهو الشخصية المحورية، من كبار العاملين، ومع أنه لم يكد يتخطى الأربعين من عمره، إلا أنه يعاني تبعات تقدم العمر، والتي زادت وطأتها بشكل خاص صعوبات حرفته في صناعة البراميل. وكان من بين متعه القليلة أن يجلس نهاية اليوم في شرفة منزله وفي يده شراب مطيب باليانسون، وحوله زوجته وأبناؤه، و«في تلك الأوقات لم يكن يدري ما إذا كان سعيداً أو يشعر برغبة في البكاء، فهو على الأقل كان يشعر بالانسجام في هذه اللحظات، التي لا يفعل فيها شيئاً سوى الانتظار ساكناً، دون أن يعرف تماماً ماذا ينتظر.» (EK, p. 64). ومثل زملائه العمال، كان يافرز يلبي احتياجات معيشته بالكاد، ولكن المشكلة أن كانت صناعة البراميل في طريقها إلى الزوال السريع، ولم تضرب المحال الأخرى (ربما لهذا السبب)، ولم تكن النقابة في حالة جيدة تسمح لها بمساندة الإضراب، والمدير رجل مهذب وكان قد وعد بزيادة أجر العمال عند تحسن حال العمل. وعاد العمال إلى العمل مثبطي الهمم، ولكنهم رفضوا التحدث مع المدير، ونفذوا أوامره صامتين. بيد أنه في أول يوم من عودتهم تم استدعاء سيارة الإسعاف لابنة المدير، التي كانت في حالة مرض شديد، وتمزق يافرز (مثله مثل كثير من زملائه العمال) بين رغبته في أن يبقى ملتزماً الصمت تضامناً مع زملائه العمال، وبين رغبته في أن يقدم إلى المدير كلمات تعبر عن الاهتمام والأمل. وفي النهاية لم يخرج يافرز ولا زملاؤه العمال عن الصف بتقديم مثل هذه الكلمات، وعاد يافرز إلى منزله مثقل الصدر، وأخبر زوجته بكل شيء، متحملاً ذنب ظروفه الراهنة وناعياً حقيقة أنه لم يعد هو ولا زوجته شابين بما يسمح لهما «بالسفر عبر البحار» بحثاً عن حياة أفضل.

في قصتي «الزانية» و«الصامتون» تشترك الشخصيتان المحوريتان في كثير من الصفات. فكلتاهما من ال pieds-noirs، ومن ثم لا تشعران بالألفة سواء مع العرب، الذين يرونهم مستعمرين، ولا مع المستعمرين الذين يوظفونهم، والذين لا يرونهم سوى عمال. أضف إلى ذلك أنه من حيث انتمائهما إلى الطبقة الوسطى الدنيا والطبقة العاملة على التوالي، يرى كلاهما نفسه مسئولاً عن فشله، والذي نشأ في معظمه عن سياق اجتماعي سياسي أكبر لا يدركان تأثيره إلا إدراكاً مشوشاً. وأخيراً لجأ كلاهما إلى الصمت يواجهان به ما يمكن أن يكون تجربة انتقالية على أقل تقدير. ولكنهما يختلفان في هذا الاتجاه فيما يراه

كل منهما شيئاً تعجز عن وصفه الكلمات. ورغم خضوعها يقيناً للمؤثرات الاقتصادية والثقافية، فإن التجربة التي أدت إلى صمت جانين هي فى جوهرها تجربة وجودية، إذ تنبع من إدراكها لحريتها التي لم تمارسها، وينبئ صمتها عن حقيقة أن تلك التجربة لن تتغير على الإطلاق. وبوجه من الوجوه تجدر ملاحظة أن ذلك يؤيد الهجوم على مفهوم الطبيعة عند كامي من حيث قدرتها على التحرير، فجانين لا ترى سبباً لأن تدمج في حياتها مع مارسيل، الذي تعتمد عليه عاطفياً، ما أثارته هذه التجربة في نفسها من رؤى مبصرة. ولكن يمكن الجدل بأنه إذا نحينا جانين عن المركز، يمكن لهذه التجربة أن تفتح أمامها احتمالات كثيرة، احتمالات لا يمكن ولا يجب أن تتنصل منها تماماً. وعلى غير ذلك، فإن التجربة التي أدت إلى صمت يافرز (والتي يناقشها مع زوجته بعد ذلك) لا تتعلق باختياراته في الحياة بقدر ما تتعلق بتمزقه بين مفهومين للتضامن متعارضين آنذاك. ومن ثم من الأمور الجوهرية أن صمت يافرز اجتماعي أكثر منه وجودياً، فهو مظهر مباشر للظروف الاجتماعية التي وجد نفسه فيها. بيد أن ثمة اعتبارات وجودية تتربص تحت السطح، فيافرز يلوم نفسه ضمنياً على اختياراته السابقة التي وضعته في هذا الموقف. ونتيجة لذلك يتقهقر إلى نزعة الصبر والجلد ، التي تتيح له مع ذلك أن ينهي الموقف بأنه «لو عاد شاباً مرة أخرى» لاقتحم الحياة.

وفي قصة «الضيف» يشعر دارو، الشخصية المحورية، بالقناعة والرضا بقدر يفوق كثيراً شعور جانين ويافرز، ومغزى القصة أنه على الرغم من أن المرء قد ينأى بنفسه بعيداً عن الظروف الاجتماعية السياسية السيئة، فإن إحداها تلحق به في النهاية. يعمل دارو مدرساً ويعيش وحيداً على ربوة عالية في منطقة نائية، يقطن حجرة صغيرة بجوار فصل دراسي حيث يُدرس أقل من عشرين طالباً من القرى الصغيرة بالمنطقة. تضاهي الهضبة العالية النائية صحراء جانين – «المنطقة قاسية يصعب العيش فيها، ولكنه يشعر بالنفي في أي مكان آخر» (EK, p. 88) – وهو يحب عمله. مكث دارو وحيداً لبضعة أيام بسبب عاصفة ثلجية، فزاره شرطي تابع للمنطقة يدعى بالدوشي، وبصحبته سجين مقيد بحبل. أخبر بالدوشي دارو أن العربي قتل عربياً آخر في مشاجرة، وعلى دارو مرافقة السجين إلى مقر الشرطة الرئيس بالإقليم، والذي يبعد حوالي 12 ميلاً. رفض دارو وأهان بالدوشي حسن النية دون قصد، ولكنه أخبر بعبارات غير مؤكدة أن عليه

القيام بالمهمة. وغادر بالدوشي وهو يشعر بالإهانة، وفي اليوم التالي غادر دارو مع السجين العربي، بعد أن حرسه بتوان وفتور (على أمل أن يهرب). وبعد مضي ساعة من الرحلة أعطى دارو العربي طعاماً ومالاً وأشار له في اتجاهين: في أحدهما مركز الشرطة الرئيس، بينما في الاتجاه الآخر أراض رعوية حيث يمكن للعربي أن يجد الحماية من البدو. وفي طريق عودته إلى المدرسة استدار دارو فرأى العربي يتوجه إلى طريق مركز الشرطة، وعند عودته إلى قاعة الدرس وجد رسالة على السبورة تقول: «لقد سلمت أخانا، وستدفع الثمن» (EK, p. 109). ويتضح في هذه القصة الطبيعة الملتبسة لكونه ليس مجرد شخص ينتمي إلى ال pied-noir، ولكنه كامي نفسه. ومن الأمور الأساسية أن العنوان الفرنسي للقصة، وهو L'Hote، يجعل العلاقة بين دورو وسجينه العربي محل ريبة، إذ تحتمل ترجمته إما «المضيف host» أو «الضيف guest». والمغزى هنا أنه لا يتضح من هو «المضيف» ومن هو «الضيف»، وهو سؤال لم تجب عنه حقيقة أن دارو ولد في الجزائر. أضف إلى ذلك أنه من حيث استيائه من طلب بالدوشي (أي إدارة «العدل» الاستعمارية) ومن قاتل العربي (أي الإرهاب) وجد دارو نفسه في الموقف الكريه لمشاعر الغربة التي يعانيها ال pieds-noirs والعرب على السواء، عاجزاً عن التعبير عن التضامن الذي يشعر به مع كليهما من حيث المبدأ. ومن ثم، حسبما أشار كامي في السطر الأخير من القصة «في هذا الامتداد الواسع الذي أحبه كثيراً، كان وحيداً» (EK, p. 109)، وهو يقيناً نفس الحال الذي وجد كامي نفسه عليه فيما يتعلق بأزمة الجزائر.

وفي قصة «الفنان أثناء العمل»، والتي تقوم على السيرة الذاتية إلى حد كبير، يعود كامي إلى التوتر بين أهداف الفرد وأهداف المجتمع الأوسع. يحكي لنا كامي أن جيلبيرت جوناس «يعتقد في نجمه»، وبتواضع واثق لشخص يعتقد أن نجمه لن يخذله، أصبح رساماً بارزاً وزوجاً وأب لثلاثة أطفال. ولكن مع نجاحه الفني (الذي أوجد تلاميذ ونقاداً يرغبون في دعم أنفسهم على حسابه)، وأسرته المتنامية، بدأ جوناس الطيب، بل الساذج، يشعر بأنه محاصر من كل الاتجاهات. وحيث أخذ إنتاجه من اللوحات يتضاءل شيئاً فشيئاً ازدادت معاناته في محيط العمل والأسرة، وتأثرت سمعته فاعتزل الناس، ووجد عزاءه في الخمر والعلاقات النسائية خارج نطاق الزواج. وفي

النهاية بنى جوناس علية في شقته، لم يبرحها أبداً مهما طال الوقت، ولكنه لم يعد يجد نجمه، ومن ثم لم ينتج شيئاً في عزلته. وفي أحد الأيام شعر جوناس بأنه تلقى الإلهام، وبمجرد أن أتم عمله عرضه على زوجته وصديقه المقرب. وسط نسيج خال ظهرت كلمة صغيرة في المنتصف، ولكن لم يتضح ما إذا كانت الكلمة «منعزل solitary» أم «مجتمع solidary». وتشير تلك القصة إلى العلاقة المتنافرة، بل المتضافرة بين آمال الفرد وتوقعات المجتمع، ولكن لم يتضح ما ينبئ به ذلك بالنسبة لجوناس أو كامي أو التوفيق بين أطراف هذا التوتر؛ وقد ظهرت تيمة تلك القصة في خطاب كامي أثناء تسلمه جائزة نوبل.

والقصة الأخيرة في مجموعة **المنفى والمملكة** بعنوان «الحجر النامي»، وهي أكثر قصص المجموعة تفاؤلاً، فبوسع الشخصية المحورية دي أرست D' Arrest أن تتحرك عبر فعل من أفعال الرأفة والكرم نحو نوع من التضامن لا ينتقص من العزلة. فقد وافق دي أرست، الذي يعمل مهندساً، على أن يشيد (دون مقابل) سداً في إيجواب Iguape، وهي قرية برازيلية نائية على أطراف غابة الأمازون، وقد صحبه إلى هناك سائقه حسن الطوية سقراط. واصطدم دي أرست بالتفاوت بين الأغنياء والفقراء في القرية، ففضل مصاحبة الفقراء على مصاحبة كبار القوم، الذين بقدر ما كانوا يعاملون الفقراء بصلف وتكبر كانوا يتعاملون مع دي أرست باهتمام شديد. وبينما كان في عيد يسوع الصالح بالقرية، قابل دي أرست طاه فقير يعمل على السفن، والذي سيكون له الدور الرئيس في الاحتفال الذي سيختتم به الموكب اليوم التالي. أخبر الطاهي دي أرست أنه امتنانا لنجاته بمعجزة من حادث غرق سفينة قبل ذلك بأعوام، قطع على نفسه عهداً جليلاً بأن يحمل على رأسه كل عام حجراً يزن مائة طن إلى كنيسة القرية في آخر يوم للاحتفال. وأخبر الطاهي دي أرست أيضاً بأن سيقام حفل في وقت متأخر من ذلك المساء، وطلب منه الحضور. شعر دي أرست بغربة شديدة عن الحفل الذي امتلأ بصخب المحتفلين الذين «رقصوا حتى الموت»، ومن ثم استأذن بالانصراف. ولكن الطاهي الذي انغمس في المرح الصاخب اختار أن يبقى، ونتيجة لذلك لم يقو على حمل الحجر في اليوم التالي. وعندما خارت قواه أمام القرية كلها، قفز دي أرست ليحل محله، ولكن بدلاً من أن يحمل الحجر إلى الكنيسة حمله إلى كوخ الطاهي الفقير وألقاه في قلب حجرة الضيوف. وهنا «أغمض

عينيه وأبدى إعجابه بقوته مسروراً وأعلن بداية جديدة في حياته» وعندها قالت أسرة الطاهي «امكث معنا» (EK, pp. 212-13).

تزخر قصة «الحجر النامي» بالرمزية. ففي أحد مستوياتها يتجلى قبح الاستعمار في التعامل بين علية القوم في القرية، الذين ينحدرون من أصول إسبانية أو برتغالية وبين المواطنين الفقراء. أضف إلى ذلك، حسبما يشهد السطر الأخير أن دي أرست كان قد ذهب إلى أيجواب بحثاً عن نوع من البعث، وحقيقة قد علمنا، قبل أحداث اليوم الأخير، أنه كان ينتظر رحلته بشغف «وكأنما لم يكن العمل الذي أتى من أجله إلى هنا سوى ذريعة لمفاجأة أو للقاء لم يخطر على باله ولا حتى في الخيال، بل كان ينتظره بصبر عند نهاية العالم» ((EK, pp. 180-81. ومن ثم لم يذهب دي أرست إلى أيجواب للقيام «بعمل من أعمال الخير»، أو على الأقل ليس بطريقة ادعاء الصلاح التي ندد بها نيتشة، بل كان يقوم ببحث روحي. عندما ناداه الطاهي الفقير بكابتن رفض دي أرست اللقب على الفور، كما تعاطف مع ازدراء الطاهي للمجتمعات القائمة على البيع والشراء: «بيع وشراء، ها! ما هذه القذراة! الكلاب تحكم مع الشرطة» (EK, p. 182). وأخيراً تذكرنا معاناة الطاهي وهو يحمل الحجر بآلام المسيح في جولجوثا، كما تشي تصرفات دي أرست الأخيرة بمغزى روحي كوني. ورغم أن دي أرست لم يتمكن من ممارسة الشعائر المقدسة بأسلوب السكان المحليين – ففي الحفل قال لسقراط «أنا لا أرقص» ورد عليه سقراط بقوله «في بلدك يقام القداس فحسب، ولا يرقص الناس» (EK, p. 199) – إلا أنه كان لا يزال قادراً على التواصل مع الطاهي وأسرته بتصرفه الأخير الذي يحمل مشاعر الأخوة. بيد أنه، رغم استخدام المجاز، لا يجب النظر إلى دي أرست على أنه صورة للمسيح، إذا قصدنا بذلك، بالمفاهيم المسيحية، ما يقصد تماماً بأنه لا يجب النظر إلى زرادشت عند نيتشة على أنه صورة للمسيح رغم المجاز المقتبس من المسيحية في كتابه **هكذا تحدث زرادشت**. فعلى غير ذلك، يعكس دي أرست أفضل ما في الإنسانية الدنيوية التي لا تزال تعمل في ظل الرب عند المسيحية واليهودية، كما يزعم نيتشة، وكما فعلت شخصيات مثل ماركس.

ورغم النهاية المتفائلة لقصة «الحجر النامي» التي تعكس اعتقاد كامي بأن المشاعر الوجودية بالغة الاختلاف لازال بإمكانها أن تمر بتلاقي الأفكار فيما يتعلق ببعض

الموضوعات الإنسانية الكونية، يبقى السؤال إلى أين تنطلق الأمور من هنا. فدي أرست ليس من ال pied-noir الذين ينتمون إلى ذلك المجتمع: فهو لا يكبله تاريخها، ولا يحتمل أن يبقى في أيجواب، مما يعني أنه لا تكبله ضرورة إعادة تشكيل مستقبلها في مواجهة تلك التجربة (والتي تبقى منعزلة، فيما يتعلق بصفوة ذلك المجتمع). وبناء على ذلك، قد تكون مشكلته هي ذاتها مشكلة كل من جانين ويافرز، أي أن يغزل تلك التجربة التحولية في نسيج وجوده اليومي. وفي النهاية، حسبما تشي القصص التي تضمها مجموعة **المنفى والمملكة**، قد نكون جميعاً من ال pieds-noirs، مما يعكس مأزق الحياة الحديثة، أي مشاعر عميقة «بالتشرد وفقدان الوطن»، ويظل السؤال باقياً عن كيفية التوفيق بين ماض دنس وما يلوح من استحالة الخلاص.

البعث

> **فن نادر وعظيم هو وحده ما تحتاجه شخصية المرء كي يكون لها «أسلوباً خاصاً. مارس هذا الأمر أولئك الذين بحثوا عن شتى مواطن القوة والضعف في طبائعهم، وعندئذ كيفوها في خطة فنية حتى بدا سبب كل منها وظهرت جوانبه الفنية، بل حتى مواطن الضعف صارت تسر العين... وفي النهاية، عندما ينتهي العمل، يتضح كيف حكمت قيود الذوق الفردي كل الأشياء ، صغيرها وكبيرها، وألهمتها.**
>
> **فريدريك نيتشة، العلم المبتهج** [3]

تتمثل تلك المشاعر من التشرد وفقدان الوطن تمثلاً بارزاً في رواية كامي الأخيرة **الرجل الأول**. استعيد مخطوط الرواية غير المنتهية من موقع حادث السيارة الذي توفي فيه كامي في الرابع من يناير عام 1960، ولم تنشر حتى عام 1994، عندما رأى أبناء كامي الوقت مناسباً. وكما أوضحت ابنته كاثرين كامي في استهلالها للرواية، أنه نظراً لعداء اليمين واليسار لكامي وقت وفاته «ربما كان نشر مخطوطة غير مكتملة آنذاك بمثابة قنبلة متفجرة في يد أولئك الذين يقولون بانتهاء كامي كاكاتب» ولكن «بين عامي 1980 و1985 بدأت تسمع أصوات تقول بأن كامي لم يكن على خطأ كبير» (FM, pp. vi–vii). وإذا علمنا أن المخطوط غير المنتهي كان نسخة شخصية غير منقحة،

عرفنا أن مخاوف كاثرين كامي لها ما يبررها، وعندما نشرت الرواية أخيراً عام 1994 أشيد بها على نطاق واسع.

ورغم أنها تتخذ الشكل الروائي، فإن رواية **الرجل الأول** سيرة ذاتية مباشرة إلى حد كبير. تستهل الرواية بالظروف الصعبة التي اكتنفت ميلاد كامي، ولا يطالعنا فيها سوى شعور مبهم بوالده. (اتخذ كامي لنفسه اسم جاك كورميري Jacques Cormery وهو اسم عائلة جدة أبيه.) وفي الفصل الثاني ينفذ كامي، وهو في الأربعين من عمره، وصية أمه بزيارة قبر والده، الذي كان قد توفي في معركة المارن قبل مولد كامي بأقل من عام. وأقدم كامي ببلادة وكسل على مهمة زيارة قبر رجل لا يعرفه، وتطلع إلى شاهد قبر والده وأدارت رأسه فكرة أن الرجل المدفون تحته يصغره بكثير: فكامي يرى أن الزمن ينساب «في غير مجراه الصحيح» و«أثناء الدوار الغريب الذي يتتابنا في تلك اللحظة، يتصدع ويشرف على الانهيار التمثال الذي ينصبه كل منا في النهاية... والذي يزحف في داخله حيث ينتظر تداعيه الأخير» (FM, p. 26). وينسحب التوازن في الكتاب على بحث كامي عن ذاته، الذي يستلزم استرجاع حياته إلى أن يصل إلى حياة أبيه، ثم تاريخ الجزائر الفرنسية بعد ذلك. وخلاصة القول، لا يثمر بحث كامي شيئاً - فيأتي الفصل الأخير بعنوان «مستغلق على ذاته» - ولكنه يبقى رائعاً متميزاً. يزخر الكتاب بحكايات عن الطبيعة الممتدة في الجزائر، ولكنها هذه المرة من منظور شخصي ينطوي على وصف تفصيلي لأفراد عائلته (أم شبه صماء، وخال مطبق الصمم، وجدة قاسية، والجميع أميون)، وكذلك لتجارب طفولته، والسياق الاجتماعي الذي عاش فيه (بما في ذلك العلاقات بين ال pieds-noirs والعرب)، ومن ثم يقدم الكتاب سرداً لا تحكمه العاطفة عن صراع أسرته لتحيا حياة الكفاف وعن تفتح وعي كامي بأن ثمة «شيء يفوق ذلك» لايكاد يدرك حدوده بخياله.

ومع أن كامي لم يكن يعرف سوى القليل عن والده (ربما جاء أقله من والدته التي لا تجيد التعبير)، إلا أن ما عرفه كشف لاجدوى بحثه. فقد كان والده، الذي لم يتحدث إلا للضرورة القصوى، رجلاً قاسياً غضوباً: «فقد عمل طوال حياته، وقتل تنفيذاً للأوامر، وخضع لكل مالايمكن تجنبه، ولكنه احتفظ بجزء من نفسه لا يسمح لأحد بانتهاكه. وهو فوق كل شيء رجل فقير. فليس الفقر خياراً يختاره المرء، إنما بوسع الفقير أن يحمي

نفسه» (FM, p. 66). وعلى نفس المنوال كانت والدة كامي، وهي امرأة طيبة خانعة عملت طويلاً «في خدمة المنازل»، فكثيراً ما كانت تتراجع إلى عالمها الخاص تحدق صامتة لساعات وهي تتطلع نحو الشارع من شرفة الشقة الصغيرة. (ووالدة كامي، التي يراها شخصا كالمسيح، هي بطلة القصة، والكتاب مهدى إليها: «إليك يا من لن تستطيعي أبداً قراءة هذا الكتاب».) ومع الفقر الاقتصادي والثقافي الذي عاناه كامي في باكورة حياته، إلا أن وجوده تميز بإحساس فياض بالحياة في الجزائر، حيث «انتصر في مملكة فقره» (FM, p. 47)، ولم يدرك مدى فقر أسرته إلا بعد أن التحق بالليسية (المدرسة الثانوية) بعد فوزه بمنحة برعاية مدرسه الذي كان يحبه في المدرسة الابتدائية. ففي يومه الأول بالمدرسة أخبره صديقه أن عليه أن يكتب «خادمة» في خانة «وظيفة الوالدين»، و«فجأة عرف معنى العار... وعار أن تشعر بالعار» (FM, p. 204). وعموماً فقد رأى كامي حياته تنقسم انقساماً لا يلتئم بين ساعاته الاثنتي عشرة التي يقضيها في الليسيه، حيث ينطلق خياله بلاحدود، وساعاته الإثنتي عشرة التي يقضيها في الشقة حيث يسكن، ولا يسعه أن يتحدث في أي من المكانين عن الآخر.

ويجدر التنويه بتأملات كامي حول آثار الفقر، وخاصة آثاره فيما يتعلق بالنمو الشخصي والأخلاقي. فهو يؤكد إنه حتى لو كانت والدته قد عاشت وسط عائلة عادية حيث وفرة الأشياء، «لم تكن لتستفيد سوى بما هو بالغ الضرورة» وأن كل الأشياء في شقته «تسمى بأسمائها الشائعة» وليس «بأسمائها الصحيحة» التي تسمى بها أشياء من هم أكثر ثراء (FM, p. 60). ويبين أن معدل نمو الذاكرة (وهي جزء لا يتجزأ من الهوية الذاتية)، عند الفقراء يقل عنه عند الأغنياء وذلك لأن « ذاكرة الفقراء تنطوي علي عدد أقل من المعالم المكانية، لأنهم قلما يتركون مكان معيشتهم، كما تنطوي على إشارات زمنية أقل عبر حيواتهم المملة الخالية من المعالم»: فما يراه بروست «من تذكر أمور الماضي إنما هو للأغنياء» (FM, p. 80). وأخيراً، يخبرنا الرجل، الذي سيطلق عليه فيما بعد الضمير الأخلاقي لجيله، أن الأخلاق ذاتها لم تكن ولا حتى جزءاً من قاموسه اللغوي في العالم الذي نشأ فيه:

> **حقيقة ما من أحد علّم الطفل الصواب والخطأ. كانت بعض الأمور محظورة وأي مخالفة تستوجب عقاباً صارماً. ولم يكن ثمة آخرون. إنما كان مدرسوه**

يتحدثون عن الأخلاق أحياناً، عندما يسمح لهم المقرر ببعض الوقت، ولكن مرة أخرى كانت المحظورات أكثر وضوحاً من أسبابها. وكل ما استطاع رؤيته ومعايشته فيما يتعلق بالأخلاق، حياة يومية في أسرة من الطبقة العاملة، حيث كان واضحاً أن ما من أحد يرى طريقاً آخر لكسب النقود الضرورية للبقاء على قيد الحياة سوى أشق أنواع العمل. (FM, p.88)

وفحوى القول، لم يكن لدى كامي «ماض، ولا منزل أسرة، ولا علية مملوءة بالخطابات والصور» بل «أبسط المبادئ الأخلاقية فحسب» والتي لا يميزها عن المحظورات القاطعة سوى أقل القليل (FM, p. 209)، وكذلك طقوس لدين لا يلعب «دوراً في حيواتهم» (FM, p. 164). وبذلك كان كامي «الرجل الأول» في أسرة يتيمة الأب، ولأسباب تتجاوز حقيقة أنه كان يتيماً.

ومجمل القول حقيقة أن العنوان «الرجل الأول» يشير إلى تجربة ال pied-noirs. فهو يحكي قصة كيف بدأ العمال الفرنسيون الفقراء فقراً مدقعاً استيطان الجزائر عام 1848 آملين في حياة أفضل، وكيف أحبطت آمال معظمهم سريعاً. وجد هؤلاء البشر ونسلهم «أنفسهم فوق هذه الأرض، كما وجد هو نفسه، بلا ماض، بلا أخلاقيات، بلا هداية، وبلا دين، ولكنهم سعدوا بذلك وبأن يكونوا في الضوء، يخشون الليل والموت» (FM, p. 193). ورغم مغزى تحليله لل pieds-noirs، لم يزعم كامي أبداً أن حقوقهم تحل محل حقوق العرب الذين استوطنوا أرضهم، وعندما يدافع عنهم فيكون ذلك غالباً ضد هجمات من يعتبرهم طبقة البورجوازيين الفرنسيين الذين يتلهون بالسياسة من مقاعدهم الوثيرة. وعلى سبيل المثال، بينما كان يرثي ميول ال pieds-noirs نحو كراهية الغرباء فيما يتعلق بقضايا العمل، علق ساخراً «إنها نزعة محيرة بحق لأولئك المثقفين الذين يضعون النظريات حول البروليتاريا، وهم مع ذلك بالغو الإنسانية وتلتمس لهم الأعذار بحق» (FM, p. 257). وإلى حد كبير مثلما كان سيزيف «ذلك العامل الكادح بين الآلهة، عاجزاً وثائراً، ويعرف مدى أحواله البائسة» (MS, p. 121)، كان كامي عاجزاً وثائراً ويعرف مدى الأحوال الاقتصادية والثقافية التي وضعت معاصريه وأجداده في موقف لا يمكن الدفاع عنه، وكان عازماً على إيضاح مدى السهولة التي يُلقي بها المثقفون البرجوازيون باللوم على بعض ضحايا ما وقع عليهم من ظلم واستغلال.

بيد أن القول الفصل إنه لم يمد هجومه إلى العرب أنفسهم، الذين يراهم أيضا ضحايا، والذين لم يتخل أبداً عن مناصرة حقوقهم. فهو يبين كيف مات أبناء وبنات العرب والفرنسيين الجزائريين من أجل فرنسا في الحرب العالمية (FM, p. 70) ويضرب أمثلة كثيرة لكيفية وقوع السكان العرب فريسة لظلم واستغلال فاحش. أضف إلى ذلك أنه في الصفحات الختامية من الرواية يعترف كامي بمواطن القصور لديه كفرد من ال pied-noirs، منوهاً إلى أن القاع الاستعماري المظلم لتجربته الجزائرية «كان بمثابة حياة أخرى، ربما كانت أصدق من حياته الخارجية التي يعيشها على السطح كل يوم» (FM, p. 281). وأخيراً في ملاحظاته التي كان من المفترض أن تكون بقية الرواية، والتي تتضمن تجاربه خلال المقاومة، فحص كامي قضية الإرهاب، ورغم عدم موافقته إلا أنه لم يعالج الأمر بعجرفة ولامبالاة.

وتختتم رواية **الإنسان الأول** بكلمات يعبر بها كامي عن أمله في «أن يمتد به العمر ويموت دون ثورة» (FM, p. 284)، ولكن ذلك أمر يكتنفه الشك (جاء ذلك في النسخة المختصرة المنشورة، وربما كانت ستحمله أيضاً النسخة الكاملة). وكما يقول ليو تولستوي، أحد الكتاب المفضلين لدى كامي، «السكينة خيانة للروح»، وكانت روح كامي بالغة الصدق والوفاء حتى أنها لم تستطع السكون أبداً. وكما يؤكد نيتشة في الفقرة التي استهل بها هذا القسم، ليست المسألة مواطن الضعف أو القوة في الشخصية إنما المسألة كيف ينسجها المرء في «خطة فنية» تمنح شخصية المرء «أسلوبها الخاص»، وقلة من شخصيات القرن العشرين من يملكون أسلوب كامي. بيد أنه فوق الأسلوب وصفاء الفكر، امتلك كامي ما «افتقده» كثير من «عظماء المفكرين»، ألا وهو الرقة والشجاعة، وبينما كان يفصح غالباً عن مقولة نيتشة «الإنسان بالغ الإنسانية»، كان دون شك واحدا من أفضل البشر بيننا.

الهوامش:

(1) David Sprintzen, **Camus: A Critical Examination** (Philadelphia: Temple University Press, 1988), p. vii.

(2) Franz Kafka, **The Castle**, trans. Willa Muir and Edwin Muir (New York: Schocken Books, 1982), p. 3.

(3) Fredrich Nitzsche, **The Gay Science**, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974), p. 232.

قراءات أخرى

Shwalter, England, Jr., **Exiles and Strangers: A Reading of Camus's Exile and the Kingdom** (Columbus: Ohio University Press, 1984).

Tarrow, Susan, **Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus** (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1985).

الفصل التاسع

خاتمة

يمثل كامي في هذا القرن، وضد حركة التاريخ، الوريث المعاصر لتلك السلالة الطويلة من فلاسفة الأخلاق، الذين قد تشكل أعمالهم الأكثر أصالة في الكتابات الفرنسية. ففي محدوديتها وصفائها، وبساطتها وحسيتها، شنت نزعته الإنسانية العنيدة حرباً غير مضمونة العواقب على أحداث ذلك الزمان. ولكنه على غير ذلك استطاع بصرامة مواقفه الرافضة أن يشدد على وجود الحقيقة الأخلاقية في قلب الحقبة التاريخية التي نعيش فيها، وضد أنصار المكيافيلية، وضد عجل الواقعية الذهبي.

جان بول سارتر، «ألبير كامي»[1]

بعد وفاة كامي بأيام جاءت مرثية سارتر له فاتحة لمراجعة آرائه حوله، ولم يكن ذلك دون جدوى، فقد التقط سارتر بقدرته على وصف الشخصيات شيئاً جوهرياً فيه. بيد أن تأويل المرثية من رؤية معاصرة أظهر بها ميلاً نحو التشويه لا يقل عن ميلها نحو إضاءة جوانب الشخصية. فمع رفض كامي فكرة أن الضرورات الأخلاقية الملزمة لابد أن تحددها حركة التاريخ، لم يكن لينكر أن أفكارنا، وخاصة الأفكار السياسية الأخلاقية، تتغير بمرور الزمن. أضف إلى ذلك أن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن سمعة الموتى، التي يمكن أن يُكيفها الأحياء لخدمة مصالحهم بما لا يتفق مع الحقيقة، وقد بيّن كامي نفسه ذلك في كتابه **المتمرد**، عندما تناول بالدرس شخصيات تاريخية مثل هيجل وماركس. ومن ثم يقتضي الأمر تحديد ما قاله سارتر.

وبداية تذبذبت شهرة كامي بين الزيادة والنقصان منذ وفاته. ففي العالم المتحدث

بالإنجليزية كان واحداً من أكثر الكتاب تأثيراً في الستينيات والسبعينيات، إذ رأى اليسار الجديد في التزاماته الأخلاقية السياسية وأحاسيسه الجمالية بديلاً أخاذاً للشيوعية الماركسية. بيد أنه عندما خفت تأثير اليسار تضاءلت معه شهرة كامي، وبين أواخر السبعينيات والثمانينات لم يكن كامي يحظى بالقبول: فمن الناحية السياسية كان هناك تحول شديد تجاه اليمين، كما يتمثل في النزعة التاتشرية والنزعة الريجينية، ومن الناحية الفلسفية كان ثمة تحول شديد تجاه ما بعد البنيوية، وهو ما لايجدي نفعاً لنزعة كامي الإنسانية. (أما في فرنسا فكان المد والجزر في شهرة كامي على قدر كبير من التباين: فعندما توفي كان قد أصبح بالفعل شخصية غير مقبولة على نطاق واسع، وفي الستينيات توارى سارتر نفسه بسبب انتشار البنيوية أولاً ثم ما بعد البنيوية). أما في التسعينيات فتبدل طالع كامي مرة أخرى: فمع انهيار الشيوعية والنهاية المفترضة «للأيديولوجية» (سواء في اليمين أو اليسار) بدا ثمة تجديد للالتزام بمثل تلك الاهتمامات الأخلاقية السياسية الكوزموبوليتانية، كالحوار وحقوق الإنسان، وهي الأمور عينها التي ناصرها كامي في الأربعينيات والخمسينيات. (وحقيقة كان هذا هو الحال في فرنسا في عهد ميتران على نحو لا يقل عما كان عليه الحال في أمريكا في عهد كلينتون وفي بريطانيا في عهد بلير.) ومن ثم فابنة كامي كانت على قدر كبير من الصواب في أن تؤكد في مقدمتها لرواية **الرجل الأول** عام 1995 أن «بدأت أصوات تسمع تقول إن كامي لم يكن على خطأ كبير.» ومن ثم يبدو أن كان كامي رجل لزماننا من الناحيتين السياسية والفلسفية. بيد أن المظاهر تخدع أحياناً.

وعلى قدر أصالته يصدق من الناحية السياسية أن اتفق التشديد العالمي على الحوار وحقوق الإنسان في التسعينيات مع أقوى التزامات كامي، ولكن يجدر أيضاً أن نتذكر أنه كان ملتزماً بنزعة جمهورية كاملة، تتنافر كلية مع نمو سياسات اقتصادية سياسية متحررة جديدة (وعلى سبيل المثال فقد تم التوصل في ظلها إلى عقد اتفاقيات تجارية عالمية تبطل قرارات ديمقراطية على المستويين المحلي والدولي). وربما كانت ستصبح لعنة على كامي تلك السياسات التحررية الجديدة التي أفصحت عن نفسها مباشرة في برنامج إدارة بوش ذي الاتجاه المحافظ الجديد - فربما كان الاتجاه المحافظ الجديد لإدارة بوش خلاصتها المنطقية بحق. ويقيناً لم يكن كامي من أنصار ما يسمى السوق الحر: فهو

لم يبتعد أبداً عن ميوله نحو الحكم النقابي الفوضوي، والتزامه بنمط من أنماط الاشتراكية التحررية. وانطلق هجومه على الشيوعية دائماً من هذا الموقف، ومن ثم على حين أطرى بعض الأيديولوجيين من ذوي النزعة المحافظة الجديدة مثل نورمان بودهورتز Podhoretz كتاب **المتمرد** بسبب هجومه على الشيوعية خاصة، إلا أنهم يمثلون سياسة كان كامي نفسه ليراها منفرة أخلاقياً. وعلاوة على ذلك، مهما كانت مواقفه المزدوجة فيما يتعلق بحرب الجزائر، لم يكن كامي بذي جدوى لأطروحة «صدام الحضارات» التي أخذت تتأرجح بين الطبقات السياسية الأمريكية[2]. وأخيراً لا حاجة بنا أن نذكر أن ما لدى كامي من «نزعة إنسانية محدودة صافية» (كما يقول سارتر) لا علاقة لها بالأسلوب الذي يفهم به الكثيرون اليوم أخلاقية كامي. فنزعته الحسية التي لا يندم عليها، وتشديده على أن الطبيعة الإنسانية مصدر سعادة البشر، وعلى نحو أكثر إجمالاً التزامه الوجودي الجوهري بحق الفرد في صياغة حياته صياغة حرة، كلها تتعارض تماماً مع «القيم الأسرية» العامة (سواء الدينية أو الدنيوية) التي صبغت الأخلاق بصبغة سياسية كانت لتذكر كامي بحكومة فيشي.

ومن الناحية الفلسفية استبق كامي عدداً من التيارات، وإن كان من الخطأ الإلحاح على هذا الجانب إلحاحاً كبيراً. فيبدو أن جورجن هابرماس Jurgen Habermas يشترك مع كامي في كثير من التزاماته المهمة، وذلك بالتزامه الحر بالحوار، القائم على مفهوم العقلانية التواصلية communicative rationality، وكذلك التزامه بالنزعة الجمهورية في بعض أشكالها على الأقل (والتي يبدو أنها حققت نجاحاً عند تفعيل ما أطلق عليه «الجماعة المثالية للخطابة ideal speech community»). بيد أنه يصعب التوفيق بين فلسفة هابرماس المناهضة للذاتية anti-subjectivistic والمفرطة في الشكلية وبين التزامات كامي المتميزة تماماً بنزعتها الجوهرية. أضف إلى ذلك أن كامي استبق من وجوه شتى فيلسوفاً آخر من ال pied-noir، وهو جاك دريدا. ومن الناحية العملية، ربما كان سارتر على حق في قوله أن «النزعة الإنسانية عند كامي محدودة وصافية»، ولكن يجدر بنا ألا نغفل أن كامي كان أيضاً «فيلسوف العبث» وأنه من الناحية الأكثر إجمالاً فتح مفهوم العبث الباب أمام النزعة المناهطة للإنسانية anti-humanism التي ينطوي عليها كل من التفكيك deconstruction ونزعة ما بعد البنيوية poststructuralism

عند ريدا. وحقيقة يتفق كامي تماماً مع التفكيك عند دريدا، وذلك باعتقاده في انعدام الأساس للشئون الإنسانية، وكذلك قناعته بميل اللغة نحو التزييف (وهو من الأسباب التي جعلته يرى مرسولت «بطلاً للحقيقة»، مهما كان مخطئاً في ذلك). ومثل دريدا يرى كامي أن ذلك ينصح بدرجة من التواضع في شتى الشئون الإنسانية. بيد أنه، على غير دريدا (الذي كان مناهضاً للذاتية مثل هابرماس)، لم يتأثر كامي أبداً بمشكلة «الموت اللانهائي للميتافيزيقا» الذي ينطوي عليها التفكيك، واتسمت خطواته في المجال الأخلاقي بنزعة إنسانية تتناقض بشدة مع دريدا، الذي اتسمت خطوته المتأخرة نحو الأخلاقية بمسحات لاهوتية.

وفي النهاية، حاول كامي تغطية مجالات شتى، ولكنها كانت دون شك تفوق كثيراً قدرته على التبرير. فقد حاول التغلب على الاختلافات بين التحررية والجمهورية، وبين الجمالية والأخلاقية، وبين الإنسانية ومناهضة الإنسانية، وربما كان ذلك الأهم. ومع ذلك ،حسبما يعلم شتى الفلاسفة المحترفين، يتعذر ارتياد تلك الاتجاهات المزدوجة، إن أمكن ارتيادها في الأساس، وربما كان ذلك سبباً في تحاشي كامي اللقب. وعندما قدم كامي لمجموعة مقالاته السياسية **الثورة والمقاومة والموت Resistance, Rebellion, and Death** بجملة باسكال الشهيرة حول العظمة - «لا تظهر عظمة المرء بوجوده على أحد الطرفين، بل بأن يلمس الطرفين في آن» - كان يعبر عن شيء من نزعاته العقلية، وحتى لو لم يكن على قدر ذلك التعريف للعظمة، فربما تكمن عظمته في حقيقة أنه لم يكف عن المحاولة. ففي عصر تنزع فيه الفلسفة نحو التقليد، ومن ثم مجرد إجمال الوضع الراهن، يصبح من المؤكد أن هذا السعي السيزيفي لم يذهب هباء. ومهما كان «الشك» الذي يكتنف معركة كامي «ضد عجل الواقعية الذهبي»، ربما ينطوي هذا المعنى ذاته على أنه في النهاية فيلسوف لزماننا.

الهوامش:

(1) Jean-Paul Sartre, «Albert Camus,» in **Situations**, trans. Benita Eisler (New York: Fawcett Publications, 1965), pp. 79-80.

(2) Norman Podhoretz, «Camus and his Critics,» in **The Bloody Crossroads: Where Literature and Politics Meet** (New York: Simon and Schuster, 1986).

انظر\انظري أيضا

Podhoretz's **World War IV: The Long Struggle Against Islamofascism** (New York: Doubleday, 2007).

المؤلف في سطور

ديفيد شيرمان

- أستاذ فلسفة بجامعة مونتانا – ميسولا
- مؤلف كتاب: **سارتر وأدورنو: جدل الذاتية**(2007)

Sartre and Adorno: The Dialectics of Subjectivity (2007)

- شارك في تحرير كتاب: **مرشد بلاك ويل للفلسفة الأوروبية** (2003)

The Blackwell Guide to Continental Philosophy (2003)

المترجمة في سطور

عزة مازن:

- من مواليد القاهرة
- تخرجت في كلية الآداب، قسم اللغة الإنجليزية، جامعة عين شمس (1983)
- حصلت على دبلوم الترجمة الإنجليزية من قسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة القاهرة (1987)
- حصلت على ماجستير الترجمة والأدب المقارن من قسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة القاهرة (1995)
- حصلت على دكتوراه الأدب الإنجليزي من قسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة عين شمس (2001)
- كاتبة صحفية ونائب رئيس تحرير بمجلة الإذاعة والتليفزيون
- شاركت في ترجمة المجلد التاسع من «**موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي**» (المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة 2005)
- ترجمت كتاب مارجريت أتوود «**مفاوضات مع الموتى: تأملات كاتب حول الكتابة**» (المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة 2005)
- ترجمت كتاب مارجريت أتوود: «**القاتل الأعمى**» (المركز القومي للترجمة 2009
- لها بعض المقالات الأدبية النقدية المنشورة بمجلة الهلال الثقافية الشهرية ومجلة الإذاعة والتليفزيون
- لها بعض القصص القصيرة المترجمة المنشورة في مجلات «سطور» و«شموع» و«الإذاعة والتليفزيون» وفي جريدتي «الحياة اللندنية» و«الأهرام ويكلي»

قائمة الاختصارات

تشير الاختصارات المستخدمة في توثيق الاقتباسات الواردة بالكتاب إلى الأعمال التالية :

CTOP **Caligula and Three Other Plays**, trans. Stuart Gilbert (New York: Vintage Books, 1958)

EK **Exile and Kingdom,** trans. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1991)

F **The Fall**, trans. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1991)

FM **The First Man**, trans. David Hapgood (New York: Vintage Books, 1996)

HD **A Happy Death**, trans. Richard Howard (New York: Vintage Books, 1995)

LCE **Lyrical and Critical Essays**, trans. Ellen Conroy Kennedy (New York: Vintage Books, 1970)

MS **The Myth of Sisyphus and Other Essays**, trans. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1991)

P **The Plague**, trans. Stuart Gilbert (New York: Vintage Books, 1991)

R **The Rebel**, trans. Anthony Bower (New York: Vintage Books, 1991)

RRD **Resistance, Rebellion, and Death**, trans. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1995)

S **The Stranger**, trans. Matthew Ward (New York: Vintage Books, 1989)







حصل الفيلسوف والأديب الفرنسي ألبير كامي على جائزة نوبل في الآداب عام 1957 ولم يتجاوز الرابعة والأربعين من عمره. واشتهر بمعاركه الفكرية مع الفيلسوف والأديب الفرنسي جان بول سارتر، كما حققت روايته الغريب رواجاً كبيراً حيث ناقش فيها غربة إنسان القرن العشرين، كما جاء كتابه أسطورة سيزيف انعكاساً أميناً لفلسفته الوجودية. ومع ذلك حكم التاريخ على كامي بأنه فيلسوف متواضع القيمة ويساري منقسم على نفسه، بل والأدهى أنه مدافع عن الاستعمار الفرنسي في الجزائر. بيد أنه في تلك الدراسة الجديدة يقدم ديفيد شيرمان قراءة جديدة متعمقة لأعمال كامي كلها تكشف قوة موقفه الفلسفي ووحدته. فما تفصح عنه كتاباته من تأييد للنزعة الأخلاقية السياسية يشي بنزاهة تضعه ضمن أعظم الأصوات الإنسانية في عصرنا التي عبرت عن مأزق إنسان العصر الحديث. كما تبرز الدراسة أهمية ما أضافه كامي للفلسفة الوجودية، بأعماله، الروائية منها وغير الروائية.

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوى